بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الدراسات العليا
تخصص العقيدة والفلسفة

موضوع الاطروحة:
" الفلسفة البراجماتية وموقف الإسلام منـها "
"The philosophy of pragmatics and the Islamic stance"

تقديم الباحث:
زكريا حسن سليمان الرطروط

إشراف الأستاذ الدكتور:
محمد صلاح عبده

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة

١٤٣٢هـ ــ ٢٠١١م

قرار لجنة المناقشة:

أعضاء اللجنة :

الأستاذ الدكتور محمد صلاح عبده	**مشرفاً**
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
الأستاذ الدكتور محمد حسن مهدي	**رئيساً ومناقشاً داخلياً**
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
الأستاذ الدكتور سعدون محمود الساموك	**مناقشاً داخلياً**
أستاذ الفلسفة ومقارنة الأديان بجامعة العلوم الإسلامية العالمية	....
الأستاذ الدكتور عزمي طه "السيد أحمد"	**مناقشاً خارجياً**
أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة آل البيت	....

نوقشت وأوصى .... **بتاريخ:** ١٢ جمادى الآخرة ١٤٣٢هـ

الموافق لـ : ١٥/٥/ ٢٠١١م

الإهداء

إلى أمة الإسلام

إلى المخلصين فيها

الساعين والباحثين عن الحقيقة، بكل موضوعية ونزاهة

إلى كل من ساهم في إخراج هذه الأطروحة

شكر وتقدير

يتقدم الباحث بخالص شكره إلى صاحب السمو الملكي الأمير غازي بن محمد الهاشمي الرئيس الفخري لجامعة العلوم الإسلامية على جهوده الخيّرة في تقديم الصورة المشرقة للإسلام.

كما يتقدم بجزيل شكره لرئيس الجامعة الأستاذ الدكتور عبد الناصر أبو البصل لسعيه الدؤوب للارتقاء بهذه الجامعة الوليدة من خلال استقطاب ثلة من العلماء الأجلاء إلى هذه الجامعة شاملاً بذلك جميع الكليات ومختلف التخصصات.

والشكر موصول دائماً لأستاذنا الدكتور عبد المقصود حامد عبد المقصود عميد كلية أصول الدين على متابعته الحثيثة والمخلصة لأبنائه الطلاب على الرغم من أعبائه الإدارية.

ويتقدم الباحث بخالص شكره وعظيم امتنانه إلى المشرف على أطروحته الأستاذ الدكتور محمد صلاح عبده على صبره وسعة صدره على الباحث ، وأيضاً على توجيهه وإشرافه وملاحظاته القيّمة والدقيقة التي كان لها الفضل الكبير لإخراج هذه الأطروحة على ما هي عليه، كما يتقدم الباحث بالشكر لمشرفه السابق الأستاذ الدكتور جمال سعد جمعة الذي كان له الفضل في اختيار موضوع الأطروحة.

كما يتقدم الباحث لأعضاء لجنة المناقشة الأساتذة الكرام على تفضلهم لمناقشة هذه الأطروحة، والتي ستكون لملاحظاتهم وتعليقاتهم الفوائد العظيمة له وللأطروحة.

والشكر موصول لجميع العلماء والأساتذة في كلية أصول الدين الذين كانت لهم اليد العليا على الباحث مما استمده من بحر علومهم، ونهل من أدبهم وتربيتهم في مختلف مراحل دراسته.

كما يقدم الباحث على تقبيل يدي والدته التي أمدته بدعائها الموصول على توفيق الله تعالى له في كل أحواله، وعلى إتمام هذه الأطروحة خاصة، وكما أنه يلهج بخالص الدعاء إلى الله تعالى أن يتغمد والده بواسع رحمته ونعيم فضله.

ويتقدم الباحث أيصاً بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أخيه الكبير الدكتور سليمان حسن الرطروط على دعمه المتواصل في جميع مراحل حياته والذي كان له الفضل بعد الله تعالى لوصوله إلى هذه المرحلة.

كما يتقدم الباحث بعظيم شكره ودعائه إلى زوجته الفاضلة -الزوجة الخديجيّة- المهندســة تغريد "محمد رشيد" العاروري التي كان لها الفضل في دعمه مادياً ومعنوياً وبذلت الجهود الكبيرة في هذه الأطروحة وعايشت صعوبات الأطروحة لحظة بلحظة وكان لها الدور الكبير في تخفيف هذه الصعوبات عنه .

ولا يفوتني أن أسجل شكري لجميع إخوتي وأخواتي الذين كان لدعائهم ومشاركتهم لي في البحث عن المراجع الدور الكبير في تقديم الأطروحة.

المقدمة

الحمد لله الأولّ الأزلي قبل الكون والمكان، خالق الزمان والمكان، الآخر الأبدي بعد فناء المكنونات والأزمان بغير آخر ولا غاية، فهو الأول بلا ابتداء الآخر بلا انتهاء، الظاهر في علوه بقهره عن غير بعدٍ والباطن في دنوه من دون مسٍ، الذي أحسن بلطفه كل شيء بدأه وأتقن كل شيٍ خلقه، فخلق الإنسان في أحسن تقويم وأكرمه بخلقه بيديه واستعمره في أرضه وجعله فيها خليفة له. وأحمده تعالى على كرمه بمنحه هذا العقل للإنسان وجعله حراً مريداً مختاراً، وبإنزاله لهديه بواسطة رسله – عليهم أفضل الصلاة وأتم السلام – وأصلي وأسلم على سيد الأولين والآخرين منبع الحكمة والسداد والرشاد، المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

وبعد:

فقد تم اختياري لهذا الموضوع بعد أن دفعني أستاذي الدكتور جمال سعد جمعة إلى ضرورة التوجه إلى الفلسفات المعاصرة والتعرف على موقف الإسلام منها قرباً وبعداً، وبعد الاستخارة ومشاورة أساتذتي في الكلية تم اختيار "الفلسفة البراجماتية".

***مشكلة الدراسة وأهميتها ومبرراتها:**

يتجلى موضوع الدراسة في الفلسفة البراجماتية والتعرف على هذه الفلسفة من خلال التعرف على مبادئها وأفكارها، ثم إلى أي مدى تتقارب من مبادئ وأصول الإسلام وتتباعد عنها؟ مع بيان تأثيرها ليس على المسلمين فقط وإنما على البشرية كافة، وخاصة في وقتنا هذا باعتبارها الفلسفة التي تقوم عليها القوى الدولية في هذا العصر، فأغلب الدول أصبحت متأثرة بهذه الفلسفة، كما أن الغالبية من الأفراد قد أصابته هذه الآفة.

كما أن هناك دعوات من هنا وهناك تنادي وتدّعي بوجود ما سميّ "بالإسلام البراجماتي"؛ ومن هنا جاءت هذه الدراسة ، ولتدرس هذا الادعاء دراسة موضوعية دون تحيزٍ أو غلو أو عداء، أو أحكام مسبقة، ومن أهم الأسئلة التي حاولت هذه الدراسة الإجابة عنها : هل هناك نقاط اتفاق أو نقاط افتراق بين الإسلام والبراجماتية؟.

كما أنها تدور حول التعريف بالفلسفة البراجماتية وتأثيرها على العالم عامة وعلى الأمة الإسلامية خاصة، وتقييمها على ضوء المعايير الإسلامية بغية توعية الأمة حتى لا تنساق خلفها باعتبارها فلسفة الأقوى مادياً اليوم.

*أهداف الدراسة:

من الأهداف التي نبغي الوصول إليها في دراستنا هذه:

١- توضيح معنى الفلسفة البراجماتية.

٢- التعرف على شخصيات مؤسسيها وروادها.

٣- الإبانة والكشف عن أصولها ومبادئها.

٤- تحديد العلاقة بينها وبين الفلسفات الأخرى.

٥- دراسة نقاط الاتفاق والافتراق بين مبادئ وأصول الإسلام وبين مباديء وأصول البراجماتية دراسة موضوعية مقارنة.

٦- محاولة الإجابة على سؤال: هل يوجد "إسلام براجماتي"؟

*الدراسات السابقة:

لا توجد دراسات سابقة تعرضت للفلسفة البراجماتية في الأردن، إلا أني عثرت على بعض الدراسات خارج الأردن منها : "الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها" . للباحث: علي عبد الهادي المرهج، وهي رسالة لنيل درجة الماجستير بكلية الآداب جامعة بغداد وهي مطبوعة بدار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ، لسنة ٢٠٠٨م. إلا أن هذه الدراسة تكاد تكون قاصرة فقط على تناول وتوضيح فلسفة وآراء الفيلسوف المؤسس للبراجماتية " تشالرز بيرس" ولم تتناول الفلسفة البراجماتية بمختلف مدارسها وخاصةً مدرستي "وليم جيمس" و"جون ديوي" . وقد أفدت من هذه الرسالة عند عرضها لفلسفة "تشارلز بيرس"، لوجود بعض النصوص لــ "بيرس" التي كان لها الأثر في التعرف على فلسفته ، وخاصة أن الباحث لم يجد أي ترجمة لمقالات "بيرس" إلا جزءاً من مقالة "كيف نوضح أفكارنا؟" في كتاب "عصر التحليل" لــ مورتون وايت، ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. كما أنني وجدت رسالة ماجستير تقديم الباحث محمد هاني رشاد بخيت تحت عنوان "النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو"، بجامعة القاهرة، كلية الآداب، بإشراف الأستاذة الدكتورة أميرة حلمي مطر، في ديسمبر ١٩٨٥م. وهذه الدراسة تتبعت النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية، فكانت تقريباً دراسة تاريخية لجذور الفلسفة البراجماتية، وهي مخطوطة لم تطبع.

وقد جاءت هذه الدراسة موضحة للفلسفة البراجماتية بفلاسفتها الثلاث "تشارلز بيرس" و"وليم جيمس" و"جون ديوي" مستعرضة لمبادئها وخصائصها وجذورها اليونانية والوسطى ومدى تقاربها وتباعدها

مع الفلسفات التي عاصرتها كالماركسية والوجودية، وقد خلت من موقف الإسلام من البراجماتية، وهو ما اهتمت به الدراسة التي بين أيدينا الآن.

*__منهجية البحث__:

سأستخدم في بحثي هذا المناهج التالية:

المنهج الوصفي التاريخي: عند عرض مباديء وأصول وخصائص هذه الفلسفة، وعند التكلم عن شخصيات هذه الفلسفة، وعند عرض جذور البراجماتية، وكذلك عند عرض الفلسفات الحديثة (الماركسية والوجودية والميكافيلية).

المنهج التحليلي: وذلك عند عرض سمات وخصائص الفلسفة البراجماتية، ومباديء الفلسفات القديمـــة التي كانت جذوراً للفلسقة البراجماتية، وكذلك عند عرض مباديء الفلسفات الحديثة.

المنهج المقارن: وذلك عند المقارنة بين جذور البراجماتية والفلسفة البراجماتية، وعند المقارنة بينها وبين الفلسفات الحديثة.

المنهج النقدي: عند نقد هذه الفلسفة، وكذلك عند عرض موقف الإسلام منها.

راجياً من الله تعالى التسديد والتوفيق في ذلك كله.

*__خطة البحث__:

جاءت الأطروحة في مقدمة وفصل تمهيدي وعشرة فصول وخاتمة على النحو التالي:

فصل تمهيدي مكون من:

المبحث الأول: الجذر اللغوي للبراجماتية.

المبحث الثاني: مفهوم البراجماتية.

المبحث الثالث: النشأة والظهور.

الفصل الأول:جذور البراجماتية:

المبحث الأول: العصر اليوناني.

المطلب الأول: السوفسطائية.

المطلب الثاني: سقراط.

المطلب الثالث: الرواقية.

المطلب الرابع: الأبيقورية.

المبحث الثاني: جذورها من القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس عشر.

المبحث الثالث: في العصر الحديث.

المطلب الأول: الفلسفة التجريبية.

المطلب الثاني: الفلسفة النفعية.
المطلب الثالث: بعض الفلاسفة الذين تاثرت بهم البراجماتية.
المطلب الرابع: الميكافيللية.
المطلب الخامس: البيئة الأمريكية.
المطلب السادس: الأصول الفكرية والعلمية.
الفصل الثاني: تشارلز ساندرس بيرس:
المبحث الأول: حياته ومؤلفاته.
المبحث الثاني: فلسفته.
الفصل الثالث: وليم جيمس:
المبحث الأول: حياته.
المبحث الثاني: كتبه ومؤلفاته.
المبحث الثالث: أثر وليم جيمس.
المبحث الرابع: البراجماتية كما يراها وليم جيمس.
المبحث الخامس: التجريبية الراديكالية.
الفصل الرابع: جون ديوي:
المبحث الأول: حياته.
المبحث الثاني: أعماله ومؤلفاته.
المبحث الثالث: فلسفته.
الفصل الخامس: موقف البراجماتية من المعرفة، والدين، والأخلاق:
المبحث الأول: موقف البراجماتية من المعرفة.
المبحث الثاني: موقف البراجماتية من الدين.
المبحث الثالث: موقف البراجماتية من الأخلاق.
الفصل السادس: سمات البراجماتية:
الفصل السابع: نقاط الاتفاق بين البراجماتية وجذورها.
الفصل الثامن: الانتقادات الموجهة إلى الفلسفة البراجماتية.
الفصل التاسع:علاقة البراجماتية ببعض الفلسفات الحديثة:
المبحث الأول: الماركسية .
المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية.

الفصل العاشر: موقف الإسلام من البراجماتية:

المبحث الأول: نظرة الإسلام إلى النتائج.

المبحث الثاني: نظرة الإسلام إلى العملية.

المبحث الثالث: نظرة الإسلام إلى التجربة.

المبحث الرابع: نظرة الإسلام إلى التغيير.

المبحث الخامس: نظرة الإسلام إلى المنفعة.

المبحث السادس: نظرة الإسلام إلى الواقع الإنساني.

الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

***ملخص الأطروحة:**

تتلخص الأطروحة في أن : الفلسفة البراجماتية هي فلسفة أمريكية، أسسها الفلاسفة الأمريكيون الثلاثة: "تشارلز بيرس" و"وليم جيمس" و" جون ديوي"، كما بينت الأطروحة أن الفلسفة البراجماتية ليست فلسفة واحدة بل هي عدة فلسفات، ولكن الذي يجمعها هو منطلق هذه الفلسفات وهو مبدأ "بيرس" والذي سميّ مبدأ البراجماتية، والذي يرتكز على النظر إلى الآثار والنتائج العملية لتحديد صحة وصدق الأفكار والمعتقدات بل صحة وصدق أي شيء، ولا تتأتى هذه النتائج والآثار إلا عن طريق المنهج العلمي التجريبي؛ ولذلك فإن "وليم جيمس" نظر إلى أن عملية هذه الآثار والنتائج لا تكون إلا بنفعها وفائدتها أو ما أسماه القيمة الفورية،وعلى هذا صبغ البراجماتية بالصبغة الفلسفية النفعية، أما "جون ديوي" فقد ركز على المنهج التجريبي فجعل الأفكار أدوات لحل المشكلات؛ وهو بهذا جعل حياة البشرية أشبه بالفروض التجريبية.

كما أكدت هذه الدراسة على أن الجذر اللغوي للبراجماتية يعود إلى الأصل اليوناني " البراجما" أي العمل ولذلك يطلق عليها اسم الفلسفة العملية، كما أظهرت هذه الدراسة بوجود جذوراً للبراجماتية في الفلسفة اليونانية وكذلك في العصر الوسيط وأيضاً في العصر الحديث.

كما بينت هذه الدراسة أن هناك نقاط اتفاق وافتراق بين البراجماتية والفلسفة الماركسية والفلسفة الوجودية، كما أنه لا صحت للإدعاء الذي يقول: إن البراجماتية هي الميكافيللية.

كما بينت من خلال هذه الأطروحة الفروق الشاسعة بين الإسلام والبراجماتية، فليست الأفكار في الإسلام بنتائجها بقدر ما هي بمقاصدها، وكذلك فإن شمولية الإسلام التي هي من أهم خصائص الإسلام نظرت إلى منافع ومصالح الناس في الدنيا والآخرة، أفراداً و جماعات، كما أن الإسلام نظم العلاقات النفعية المتبادلة بين الأفراد والجماعات دون اعتداء طرفٍ على طرف، أو جهةٍ على جهة، وهذا ما لا نجده عند الفلسفة البراجماتية.

*ملخص الأطروحة باللغة الإنجليزية:

Abstract

the thesis is summed up by saying the philosophy of pragmatism is an American philosophy and was founded by three American philosophers: "Charles Pierce" and "William James" and "John Dewey," as stated in the thesis the pragmatism philosophy is not a one philosophy but several philosophies, but what combines them together is the principle of "Pierce", which is called the principle of pragmatism, which is based on looking at the effects and practical results to determine the validity and sincerity of ideas and beliefs and not only that but rather the validity and sincerity of anything, and only through the experimental scientific method would any result or affect would be taken into consideration and be valid, therefore, "William James" considered that the process containing these effects and results can only be useful or valued or what he called a value spot, and this gave pragmatism a philosophical utilitarian streak, while "John Dewey" has focused on the experimental approach and started using ideas as tools to solve problems; thus he made human life more like an experimental hypothesis. As shown through this thesis, a wide range of differences between Islam and pragmatism exists, the ideas in Islam aren’t valued by their results but are valued for the purposes, and the universality of Islam, which is one of the most important characteristics of Islam looked at the benefits and interests of people in this world and the Hereafter, individuals and groups, Islam also regulated the utilitarian system between individuals and groups without assaulting one of the Parties, or one of the sides involved, and this cannot be found when studying the philosophy of pragmatism.

فصل تمهيدي

التعريف بالبراجماتية وفيه مطالب:

المبحث الأول: الجذر اللغوي

المبحث الثاني: مفهوم البراجماتية

المبحث الثالث: النشأة والظهور

سأعرض أولاً الجذر اللغوي لها، ثم التعريف الاصطلاحي لها من خلال استخداماتها التاريخية، ثم ما هو المعنى الذي أراده واضعو هذه الفلسفة من إطلاق هذا اللفظ؟

المبحث الأول: الجذر اللغوي للبراجماتية:

العلماء والباحثون في مجال الفلسفة يرون أن أصل الكلمة يوناني وهي تعني العمل. (هذه الكلمة منحوتة من أصل يوناني يعني العمل أو الفعل)[١]، وبالرجوع إلى المورد الذي اعتمد على معجم "وبستر" ومعجم "ذي أميركان كوليدج ديكشينري" نجد أنه ترجم لفظ البراجماتية بالمعاني الآتية: ناشط، نشيط، واقعي، عملي ذرائعي، مغرور، فضولي[٢].

والجذر اليوناني لها هو: (براجما "pragma" وهذا ما ذهب إليه معظم الباحثين من أن أصل هذه الكلمة يوناني وقد اشتقت من براجما، ومعناه العمل[٣]، ففي المعجم الفلسفي: (البراجماتية اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما pragma ومعناه العمل)[٤]، وإلى هذا الاشتقاق أشار "أندريه لالاند"[٥] في موسوعته، ولكن حدد "براغما" بمعنى "الفعل"[٦].

ومع هذا إلا أنه كانت هناك عدة أراء في أن الجذر اللغوي للبراجماتية ليس pragma بل يعود لجذور أخرى منها: بعضهم ردها إلى الجذر "براسو" "Prasso" أو "براطو" "Pratto" أو "براتين" "Prattein" الذي يشير إلى الفعل[٧] أو الصناعة، وهؤلاء اعتبروا أن الذي رد البراجماتية إلى "براجما" "Pragma" قد أخطأ ولم يحالف الصواب ، وعلى هذا يؤكدون على أن البراجماتية أخذت

---

[1] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص94.

[2] البعلبكي، منير: **المورد قاموس إنجليزي – عربي**. بيروت. دار العلم للملايين. 1967م. ص714.

[3] مغنية، محمد جواد: **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**. دار مكتبة الهلال. بيروت. ص140.

[4] صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢.ص203.

[5] لالاند، أندريه (١٨٦٧-١٩٦٣م): فيلسوف فرنسي، حصل في عام ١٨٩٩م على شهادة الدكتوراة في الآداب وكان عنوان أطروحته: الفكرة الموجهة للانحلال بالتعارض مع فكرة التطور في منهج العلوم الفيزيائية والأخلاقية. درس في معهد سيفر العالي، ثم في السوربون بين ١٩٠٤-١٩٣٧م، ثم في جامعة فؤاد في القاهرة من ١٩٣٧-١٩٤٠م. من مؤلفاته: "سيكولوجية أحكام القيمة"(١٩٢٨م)، "نظريات الاستقراء والتجريب" (١٩٢٩م)، "الأوهام التطورية" (١٩٣٠م)، "العقل والمعايير" (١٩٤٨م). كان المشرف على "المعجم الفلسفي التقني والنقدي" (١٩٠٢-١٩٢٣م)، ومحرره الرئيسي، وقد ساهم مساهمة واسعة في تحرير كتاب: السيكولوجيا الذي صدر بإشراف جورج دوما. كان عقلانياً في توجهه الفلسفي، وليبرالياً في السياسة، ومعادياً معاداة خفية للكنيسة، وكانت دروسه في المنطق بالنسبة إلى أجيال متتالية من الطلاب نماذج للاستقامة والصحة. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥٧٠).

[6] انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. المجلد الثاني. 2008م.ص1012.

[7] انظر: الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص16.

من الجذر Prattein والذي يعني يصنع، لذلك رأوا أن اختيار كلمة البراجماتية لتدل على هذه الفلسفة العملية لم يكن من حسن الاختيار[١].

وبعضهم يرى أنها مأخوذة من الفعل action (البراجماتية Pragmatism، مصطلح مشتق من الكلمة اليونانية ويعني action فعل، ومنها جاءت الفلسفة البراجماتية Pragmatism أو الفلسفة العملية أو الأداتية)[٢].

ومع تعدد هذه الآراء فإن القاموس اليوناني قد أورد لها عدة استخدامات (كلها تدور حول العمل فهي تعني عمل act، شيء تم فعله Thing of consequencies، أو في معنى آخر يشير إلى الشؤون السياسية Politica affairs، وقد تعني الأعمال التي تتضمن مشاكل أو اضطرابات Trouble indeed، أو عمل فاسد Bad act)[٣].

ولكي نستطيع ترجيح أحد المصطلحات على غيرها لا بد أن نرجع إلى مؤسسي هذه الفلسفة هل رجحوا معنى على معنى؟ وجذراً على جذر؟ نجد أن من تكلم في هذا هو المنظر للبراجماتية "وليم جيمس"، وذلك في كتابه البراجماتية، حيث أكد أن (اللفظ مشتق من نفس الكلمة اليونانية براجما بمعنى العمل، التي تؤخذ منها كلمتا "مزاولة" و "عملي")[٤]، فإذن كما أراد لها واضعوها فإن البراجماتية مأخوذة من الكلمة اليونانية "براجما" التي تعني العمل، لذلك أطلق على هذه الفلسفة الفلسفة العملية.

كما أن البعض ميز بين (Pragma) وبين (Praktikos) والتي تعني أيضاً العمل من حيث:

1) (Pragma) العمل القائم على الخبرة أما (Praktikos) فهو أيضاً العمل ولكن ليس القائم على الخبرة[٥].

2) البراجما (Pragma) تعني كل فعل قصدي يهدف عبر إرادة الإنسان إلى تحقيق هدف، أما

---

[1] انظر: فال، جان: **طريق الفيلسوف**.ترجمة د.أحمد حمدي محمود. مراجعة: د. أبو العلا عفيفي.الناشر مؤسسة سجل العرب. القاهرة.١٩٦٧م. ص237.

[2] الصايغ، الدكتورة نوال الصراف: **المرجع في الفكر الفلسفي**. دار الفكر العربي ص255.

[3] بخيت، محمد هاني رشاد : **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م. ص1.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص64.

[5] انظر: رونز، واجوبرت: **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. ترجمة عثمان نوية. مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص232.

البراكتيكال (Praktikal) فتعني أي عمل سواءً كان تحت توجيه قصدية فكرية أم لا[١]، ومن هؤلاء "موريس بلوندل"[٢].

ومع هذا التمييز أطلق عليها "لالاند" اسم الفلسفة الذرائعية؛ لأن أحدى ترجمات الجذر اللغوي للبراجما تأتي بمعنى ذريعة[٣]، وهي تعني أيضاً:

(الوسيلة، وجمعها ذرائع، و الذرائعية تعني اتخاذ الوسائل من أجل تحقيق الغايات)[٤].

المبحث الثاني: مفهوم البراجماتية:

لإعطاء تصور عام عن مفهوم البراجماتية سأبين المعنى الاصطلاحي لها وذلك من خلال التعرف على المقصود بهذا المصطلح عبر القرون ابتداءً بالفلسفة اليونانية وانتهاءً بالفلسفـــة الحديثة.

أولاً: الفلسفة اليونانية:

رأينا أن أصل وجذر البراجماتية يوناني النشأة؛ ولهذا فمما لا شك فيه أن فلاسفة اليونان قد استخدموا هذا اللفظ. فها هو "تشارلــز بيرس" يقــــول: إن ("سقراط"[٥] استحم في هذه المياه – ويقصد بالمياه البراجماتية -)[٦]، وكما أن "وليم جيمس" في كتابه البراجماتية قد وصف "سقراط" بأنه

[1] انظر: نصري، هاني يحيى: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2002م. ص399.

[2] انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. ج2. ص1015. وموريس بلوندل : فيلسوف وأستاذ فرنسي (١٨٦١م – ١٩٤٩م) أسهم في حياة عصره الثقافية والروحية بكتابات شتى . ومن كتبه: "الفكر"(١٩٣٤م)، و"الوجود والموجودات" (١٩٣٥م)، و"كتاب الروح المسيحي في جزئين"، له فلسفة تسمى "فلسفة الفعل" وكان قد سماها ابتداءً البراجماتية أي العمل ، ولكنه عدل عنه إلى الفعل بعد انتشار الفلسفة البراجماتية الأمريكية، ومقصوده بالفعل هو: من حيث كونه وسيلة للبلوغ إلى الحقيقة وليس المقصود – كما في الذرائعية – المماهاة بين الحقيقة وبين موقف عملي. (انظر: الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. الطبعة الأولى. ١٩٨٧م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٦٧-١٦٨).

[3] انظر : لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. ج2. ص1012.

[4] نصري، الدكتور هاني يحيى: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. 1402هـ- 2002م. ص341.

[5] سقراط: فيلسوف يوناني، (٤٧٠ق.م- ٣٩٩ق.م.) ولا نعرف سقراط مباشرة، لأنه لم يكتب شيئاً، أو من خلال مأثور واحد، بل نعرفه من خلال مأثورات كثيرة. وخاصة كتب تلميذه أفلاطون : المحاورات. وتمثل أكثر إسهامات "سقراط" أهمية في الفكر الغربي في منهج الجدل والتداول القائم عن طريق الحوار، وهو المنهج المعروف بالسقراطي أو "أسلوب إلينخوس" (والتي تعني مجادلة) وقد قام "سقراط" بتطبيق هذا المنهج في دراسة مفاهيم أخلاقية أساسية مثل الخير والعدالة. وكان أفلاطون أول من وصف المنهج السقراطي في "الحوارات السقراطية". فلحل مشكلة ما، قد يتم تحليلها إلى مجموعة من الأسئلة تعمل إجاباتها تدريجيًا على الوصول إلى الحل المنشود. ويتجلى تأثير هذا المنهج بشدة اليوم في استخدام المنهج العلمي. (انظر: الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**.الطبعة الأولى. ١٩٨٧م.بيروت. دار الطليعة. ص٣٣٦. وانظر: .www.http://ar.wikipedia.org).

[6] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص37.

كان بارعاً حاذقاً فيها، و أن "أرسطو"[١] استعملها تنسيقاً وانتظاماً بطريقة منهجية[٢]، فماذا أراد الفلاسفة اليونانيون عند إطلاقهم هذا اللفظ؟ للإجابة على هذا السؤال نجد أن كل فيلسوف أطلق هذا اللفظ وأراد به معنىً معيناً.

أ- **سقراط**: استخدم لفظ البراجما (بمعنى فعل ضار في محاورة حين كان بصدد الدفاع عن نفسه في اتهامه بإفساد الشباب)[٣].

ب- **أفلاطون**[٤]: أما بالنسبة لـــ"أفلاطون" فقد استخدمه (في محاورة الجمهورية، بمعنى ممارسة الطب، عندما كان بصدد تحديد العلاقة بين العلم والممارسة العملية التي تنقصها المعرفة الأساسية بالأسباب والعلل)[٥].

ج- **أرسطو**: استخدم اللفظ بمعنيين الأول: بمعنى أفعال وذلك (في كتابه الأخلاق حين يتحدث عن الصداقة حيث يكون الإنسان السعيد على وجه أكمل في حاجة إلى أصدقاء من نفس النوع، ويشاركونه تأمل الأفعال الخيرة وأفعاله التي تكون من وضعه، والرجل الفاضل هو الذي يكون له أصدقاء لهم هذه الصفات)[٦]، والمعنى الثاني جاء بمعنى قانون وذلك (في كتاب "أرسطو" "السياسة"، وهو بصدد التفرقة بين الدساتير المختلفة)[٧]، وهنا نجد أن "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو" - في أحد المعنيين السابقين- استخدموا هذا اللفظ للدلالة على معنى الفعل أو العمل أو الممارسة: فعل ضار

---

[1] أرسطو: (٣٨٤ق.م- ٣٢٢ق.م).**أرسطوطاليس** أو **أرسططاليس**، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. كتب في العديد من المواضيع، بما في ذلك علوم الفيزياء والميتافيزيقا، الشعر، المسرح، الموسيقى، والمنطق والبلاغة والسياسة والحكومة، والأخلاق، والبيولوجيا، وعلم الحيوان. وأرسطو واحد من أهم الشخصيات المؤسسة للفلسفة الغربية التي تشتمل على الأخلاق وعلم الجمال والمنطق والعلم والسياسة والميتافيزيقا. وقد قسم الفلسفة إلى: (١) المنطق ، (٢) الفلسفة النظرية، بما في ذلك الميتافيزيقا، الفيزياء، الرياضيات، (٣) والفلسفة العملية (٤) الفلسفة الشعرية.وقال بالعلل الأربعة وهي: "العلة المادية"، و"العلة الصورية"، و"العلة الفاعلة"، و"العلة الغائية". وهو مؤسس مدرسة المشائين . (انظر: الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة** .الطبعة الأولى. ١٩٨٧م.بيروت. دار الطليعة. ص٤٧. وانظر : .www.http://ar.wikipedia.org)

[2] انظر : جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص70.

[3] بخيت، هاني محمد رشاد: **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م. ص2.

[4] أفلاطون: (٤٢٧ق.م. - ٣٤٧ق.م). هو أرسطوقليس، عرف من خلال مخطوطاته التي جمعت بين الفلسفة والشعر والفن. كانت كتاباته على شكل حوارات ورسائل وإيبغرامات(ابيغرام:قصيدة قصيرة محكمة منتهية بحكمة وسخرية). من كتبه: "الجمهورية(أو السياسة)"، و"فيدون"، و"مينون"، و"بروتاغوراس"، و"أقريطون"، و"أوطيفرون"، و"الدفاع"، و"السفسطائي"، و"ثياتيتوس". وهو صاحب نظرية المثل. (انظر: الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. الطبعة الأولى. ١٩٨٧م. دار الطليعة للنشر والتوزيع.ص٦٤-٦٥. وانظر: www.http://ar.wikipedia.org.)

[5] بخيت، هاني محمد رشاد: **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م. ص2.

[6] المرجع السابق. ص2.

[7] المرجع السابق ص2.

عند "سقراط"، ممارسة الطب عند "أفلاطون"، وأفعال عند "أرسطو"، وهذه جميعها تتلاقى مع الجذر اللغوي الذي معناه العمل.

ثانياً: في التاريخ الروماني:

بعد أن غابت شمس اليونان وظهرت شمس الدولة الرومانية واعتبرت الوريث لها، وانتقل إرث اليونان إلى الدولة الرومانية، استخدم الرومان براجما (Pragma) لتعني (المهارة في مجال الأعمال التجارية، وخصوصاً من ذوي الخبرة في مسائل القانون)[١].

ثالثاً: في العصور الوسطى:

في بدايات القرون الوسطى استخدمت البراجماتية عدة استخدامات؛ فالقديس "توماس الأكويني"[٢] استخدمها لكي يشير إلى أن الإيمان يجب أن يكون له جانب واحد عملي، بل جعل الإيمان عبارة عن عمل (وفي العصور الوسطى المسيحية عندما كانت هناك محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة .... حث "الأكويني" على أن يكون الإيمان له جانب عملي مشيراً إلى أن الإيمان عمل The faith is pragmatic)[٣].

ونجد أيضاً في القرون الوسطى أن البراجماتية لها استخدامات سياسية متصلة بالحكم وتأتي بمعنى الحكم العملي، أي القرار الأساسي المبرم بخصوص بعض الشؤون السياسية، وقد أُطلق هذا المعنى على عدة قرارات إمبراطورية أو ملكيّة[٤].

رابعاً: في العصور الحديثة:

فـــ "جون لوك"[٥] استخدم البراجماتية بمعنى المنفعة (و"لوك" يؤمن بوجهة نظر نفعية في التجربة، وأكد على أن)[٦].

---

[1] **The Dictionary of the History of Ideas**. Philip P. Wiener. P554 . الكتاب من موقع الأنترنت:
http://www.pragmatism.org/companion/pragmatism-weiner.htm

[2] توماس الأكويني: فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، ولد بين نهاية عام ١٢٢٤م وبداية عام ١٢٢٥م ومات في عام ١٢٧٤م. لقب بـــ"المعلم الجامع" للكنيسة، وكذلك بـــ"المعلم الملائكي" (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. الطبعة الأولى. ١٩٨٧م. بيروت. دار الطليعة. ص٢١٧).

[3] بخيت، هاني محمد رشاد: **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م. ص3.

[4] انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. ج2. ص1123-1124.

[5] جون لوك: (١٦٣٢-١٧٠٤م): فيلسوف إنجليزي واقتصادي وكاتب سياسي. من مؤلفاته: "رسالة في التسامح"، و"رسالة في الحكومة المدنية"، و"رسالة في التربية"، و"مقال في الفهم الإنساني" – وهو أهم مؤلفاته – وفيه شرح نظريته في المعرفة التي تسمى "التجريبية المادية" والتي تقوم على أن العالم الخارجي الموجود موضوعياً هو مصدر المعرفة. وأعلن أن الخبرة هي المصدر الوحيد لكل الأفكار. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت. ٢٠٠٠م. ص٤٩٩).

[6] بخيت، هاني محمد رشاد: **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م. ص3.

والفيلسوف "كانط"[1] ميز بين ما هو "عملي" وما هو "براجماتي" (ففي كتاب ميتافيزيقا[2] الأخلاق ميز "كانط" بين ما هو براجماتي وما هو عملي، فالعملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها "كانط" أولية (قبلية) بينما البراجماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول الذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة)[3]، كما أنه استخدم مصطلح "براجماتيك" للتفرقة بين عقل نظري وعقل عملي، وقد طبقه (على أنواع من الفروض الضرورية للحصول على السعادة، وهي النهاية التي تجعلها ضرورية لكل الموجودات، ولذا يقول: إن العقل الذي يوازن بين الوسائل والغايات أسميه عقلاً عملياً Pragmatic reason)[4].

في العصور الحديثة ظهر استخدام هذا اللفظ وأصبح أكثر رواجاً وشيوعاً واشتهاراً مما سبق، وخاصة أن رواد هذه الفلسفة قد ظهروا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهم الذين أطلقوا هذه التسمية على فلسفتهم.

فالفيلسوف "هيجل"[5] استخدم مصطلح "براجماتيك Pragmatic "عند تقسيمه للتاريخ إلى ثلاثة أقسام، سمى القسم الثالث بالتاريخ الفلسفي وعرفه بأنه: (تاريخ عملي يتكون من انعكاسات تعليمية في الماضي لغرض استخلاص الدروس؛ يمكن تطبيقها على المشكلات الأخلاقية والسياسية في الوقت

---

[1] إيمانويل كانط: (١٧٢٤-١٨٠٤م). فيلسوف وعالم ألماني تبدأ فلسفته بكتاب "نقد العقل الخالص". وقد أطلق على مذهبه الفلسفي اسم "المذهب النقدي". ومن مؤلفاته: "نقد العقل الخالص"، و"نقد العقل العملي"، و"نقد الحكم"، و"مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تُعتبر علماً" وغيرها. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. ص٤٦١-٤٦٢).

[2] ميتافيزيقا: من الإغريقية metataphysic أي ما بعد الطبيعة، أو علم ما بعد الطبيعة، وهو الفلسفة الأولى في مراتب الفلسفات، وهو علم الربوبية، والعلم بالموجود بما هو موجود، والعلم الإلهي الذي مجاله البحث في الموجود المطلق، والحقيقة المطلقة لا الحقيقة النسبية، والبحث في المباديء الكلية والعلل الأولى، وأحوال الموجودات التي تفتقر في وجودها إلى المادة، والوجود الواجب، وآلته الحدس المباشر وليس الاستدلال والتحصيل والنظر العقلي، وهو أعم وأعلى من سائر العلوم، لأنه العلم بالمباديء التي تستخدمها سائر العلوم، وغرض علم الميتافيزيقا الاطلاع على الحقيقة المطلقة لا الحقيقة النسبية، واستخلاص المعارف القبلية والمجردة الخارجة عن نطاق التجربة، والنفاذ إلى الوجود الحقيقي خلف كل تجربة، والبحث عن حقائق الأشياء وأصولها، وقد تنقسم الميتافيزيقا لذلك إلى ميتافيزيقا عامة، أو علم الوجود بما هو موجود، وميتافيزيقا خاصة هي علم الموجودات، ونظرية الكون، وحقيقة المادة. (الحفني، د.عبد المنعم:**المعجم الشامل لمصلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص٨٥٩).

[3] رونز، واجوبرت : **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. ترجمة عثمان نوية. مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص232.

[4] بخيت، هاني محمد رشاد: **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو. القاهرة**. 1985م. ص3.

[5] جورج فيلهيلم فردرتيس هيجل (١٧٧٠-١٨٣٠م): فيلسوف ألماني، من مؤلفاته: "علم المنطق"، و"موسوعة العلوم الفلسفية"، و"مباديء فلسفة القانون"، و"دروس في فلسفة الدين"، و"تاريخ الفلسفة"، و"فلسفة الجمال". وهو صاحب الجدل العقلي الذي يجعل العقل قائماً دائماً أبداً مع الواقع. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي** .ص٦٥٠).

الحاضر. أمثلة من التاريخ تظهر براغماتية في تاريخها الوطني: سير الأبطال والزعماء الروحيين، إلا أن "هيجل" احتقر هذا التاريخ)[١].

وأيضاً فإن كلمة البراجماتية قد استخدمت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في ألمانيا بمعنيين هما: وضعية تاريخية وفردية تاريخية، فــ "لالاند" في موسوعته يؤكد أن هذا اللفظ كان له انتشارٌ وكان متداولاً في أوروبا، مثلاً في ألمانيا وهولندا وفرنسا وغيرها[٢].

وأما أعلام وأقطاب البراجماتية وهم: "تشارلز بيرس"، و "وليم جيمس"، و "جون ديوي"، فقد عرفوا البراجماتية على النحو التالي:

"**تشارلز بيرس**" عرفها بأنها: (منهجية للتحقيق في معنى، ليس في معنى جميع الأفكار ولكن فقط في معنى الأفكار التي أسميها "تصورات فكرية" أي التصورات التي يمكن لبنيتها أن تكون مؤسسة على حجج متعلقة بواقعة موضوعية)[٣]، وهو بهذا يجعلها نظرية في المعنى، بل صرح بأنها (مسلمة منطقية محضة)[٤].

"**وليم جيمس**" عرفها بأكثر من تعريف فهي: طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية، مجرد منهج فلسفي، نظرية في الحقيقة، نظرية في الصدق. فقال: (إن البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً في الفلسفة، ألا وهو الاتجاه التجريبي، لكنها تمثله – كما يخيل إلي – في شكل أكثر تطرفاً وأقل ممانعة فيه واعتراض عليه .....)[٥]، وهي أيضاً (في الأصل طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها ما كان يمكن أن تنتهي)[٦]، وهي (تعني أيضاً نظرية معينة في الحقيقة)[٧]، وهي (نظرية في الصدق)[٨]، كما أنه جعلها الخطوة الأولى لفلسفته التجريبية[9]

---

[1] **The Dictionary of the History of Ideas**. Philip P. Wiener. P556. الكتاب من موقع الإنترنت:
http://www.pragmatism.org/companion/pragmatism-weiner.htm

[2] انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. ج2. ص1123-1126.

[3] الحداوي، الطائع: **سيميائيات التأويل**. الناشر المركز الثقافي العربي. المغرب ولبنان. الطبعة الأولى. 2006م. ص122.

[4] المرجع السابق. ص121.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص70-71.

[6] المرجع السابق. ص73-74.

[7] المرجع السابق ص76.

[8] المرجع السابق .ص839.

[9] الفلسفة التجريبية: مذهب يقول إن الخبرة مصدر المعرفة وليس العقل، والتجريبية بهذا المعنى نقيض الفلسفة العقلية التي تفترض أن هناك أفكاراً لا يمكن أن تزودنا بها الحواس وينشئها العقل بمعزل عن الخبرة، وتسمى لذلك معرفة فطرية أو قبلية. وبرزت التجريبية كإسهام بريطاني، وأبطالها: لوك، وباركلي، وهيوم، ومل، وعاودت الظهور في القرن العشرين في الوضعية المنطقية والظاهراتية. (الحفني، د.عبد المنعم:**المعجم الشامل لمصلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص١٨٣.)

الراديكالية[1] أو الخبرة الصرف كما سنوضح ذلك لاحقاً - إن شاء الله تعالى - .

أما "جون ديوي" فقد عرف البراجماتية بأنها (هي: النظرية التي ترى أن عمليات المعرفة وموادها إنما تتحد في حدود الاعتبارات النظرية التأملية الدقيقة أو الاعتبارات الفكرية المجردة)[2]، وهنا اعتبر "ديوي" أن البراجماتية ليست مجرد منهج أو طريقة كما قال بذلك "وليم جيمس"، بل هي نظرية في المعرفة قائمة على الاعتبارات العملية أو الفرضية وكأنها تقف ضد نظريات المعرفة الأخرى الحدسية الإلهامية، والعقلية المثالية[3]، بل إن "جون ديوي" عرف البراجماتية بأنها قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها (يرشدنا الفيلسوف "جون ديوي" إلى ما تعنيه البراجماتية من ناحية الدلالة الاصطلاحية في قوله:"إني أؤكد - على سبيل الجزم – أن لفظ براجماتي لا يعني إلا قاعدة إرجاع كل تفكير وكل الاعتبارات التأملية إلى نتائجها"، أو كما قال في موضع آخر: "البراجماتية" كاتجاه يمثل ما وُفق "بيرس" في تسميته "العادة المخبرية للذهن" "Laboratory Habit of Mind" وقد امتدت لتشمل كل ميراث يمكن للبحث أن يثمر فيه ويعطي نتائج)[4].

ويمكننا القول إن لفظ البراجماتية بدأ في الظهور والانتشار في الساحة الفلسفية، فها هو الفيلسوف الفرنسي "موريس بلوندل" يطلق على فلسفته اسم البراجماتية أيضاً وذلك (للدلالة على "علم الفعل" من حيث إن الفعل حقيقة لا مثيل لها أو نسيج وحده)[5].

انتشر لفظ البراجماتية انتشاراً واسعاً، ولكن بعد أن أخذ أقطاب البراجماتية المعاني السابقة لهذا اللفظ تبرأ "موريس بلوندل" – الفيلسوف الفرنسي - من هذا اللفظ فها هو (يعلن بصراحة أنه تخلى عن

---

[1] الراديكالية الفلسفية: مذهب سياسي يقوم على الإيمان بالحرية بأوسع حدودها وأشكالها، وخصوصاً الحرية التجارية والصناعية، وكان أتباع هذه النظرية يؤمنون بالعقل كعامل أساسي في نظرية التقدم، وقد أخذوا بالنظرية النفعية فيما يتعلق بالأخلاق، أما في مجال تحصيل المعرفة فقد أخذوا بنظرية التداعي كطريقة في تحصيل واكتساب المعرفة، وفي المجال السياسي تمسكوا بالحكومات التمثيلية التي تأتي عن طريق الانتخاب من قبل الشعب. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٢٥٤).

[2] مهران، د.محمد، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص43.

[3] المثالية: تطلق على جميع المذاهب التي تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التي تدركها، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجي، وبهذا تتوحد المعرفة والوجود.والأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات . (الشرفا، د.إسماعيل: **الموسوعة الفلسفية** . دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. الطبعة الأولى.٢٠٠٢م. ص٢٢٧).

[4] الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص18. نقلاً عن كتاب جون ديوي (Essays in Experimental Logic) . 1953م. الولايات المتحدة . ص 348 و306 .

[5] وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998م. القاهرة. ص143.

هذه الكلمة تجنباً للالتباس)[1]، فالفيلسوف الفرنسي "موريس بلوندل" أقر أن استخدامه لهذا اللفظ ليس على المعنى الشائع بل على معاني عدة فهو يقول: (أحتج بشدة على الذريعة الأنجلو- سكسونية التي لا أقبل إطلاقاً بعدائها للعقلانية ولا أرضى عن تجربتها الإلزامية؛ إنني عندما استعملت هذا اللفظ، إنما استعملته بمعنى مختلف تماماً. إما بمعنى النظر في الظروف الجسدية التي يفترضها أو يولدها التنظير العقلي الأمثل وإما بمعنى التصور، من خلال العامل النفسي والأخلاقي للعملية المنتجة لمقصد أو لعمل، وإما بمعنى فحص آثار البيئة التي تقوم بإعلام العامل ذاته، وكأنها تعدله من خلال اندماجها فيه جزئياً على امتداد حياته، فيترجم الفعل دائما بجملة علاقات فريدة من نوعها، متميزة تميزاً قاطعاً من الوقائع الأخرى التي لا تعتبر بمنزلة أفعال: ومن ثم تحتمل هذه العلاقات إمكان درسها منهجياً على غرار الموضوع الخاص بمعنى علمي)[2]، وتراجع "موريس بلوندل" عن تسمية فلسفته باسم " البراجماتية" يعطي دلالة واضحة على انتشار هذا اللفظ على المعنى الذي أراده له الفلاسفة الأمريكان الثلاثة "تشارلز بيرس " و "وليم جيمس" و "جون ديوي".

كما إن ظهور الولايات المتحدة الأمريكية كقوة مؤثرة على الساحة العالمية في القرارات الدولية، مع بداية تراجع الدول الأوروبية (فرنسا، إنجلترا، ألمانيا،... إلخ) ليدلنا دلالة واضحة على المدى الذي تؤثر فيه الدول القوية على مختلف نواحي الحياة كلها.إن "موريس بلوندل" نفسه يعلن أن البراجماتية الآن –في وقته- تستخدم لتدل (على الإبستمولوجيا[3] النقدية والمذهبية الأخلاقية، الميتافيزيقية والدينية)[4].

خامساً: في العصر الحاضر:

هناك تعريفات اصطلاحية كثيرة للبراجماتية، سأذكر بعضاً منها على سبيل المثال لا الحصر.

فمثلاً: الموسوعة البريطانية تعرف البراجماتية بأنها: (حركة فلسفية حديثة)[5].

وعرفت الفلسفة البراجماتية أيضاً: (هي دعوة إلى بذل مجهودك الفردي في البناء المطرد لعالم

---

[1] لالاند، أندريه:**موسوعة لالاند الفلسفية**. ج٢. ص1013.

[2] المرجع السابق. ج٢. ص1013-1014.

[3] إيستمولوجيا: تتكون من الكلمتين الإغريقيتين epistme بمعنى معرفة، و logos بمعنى علم، فيكون المقصود نظرية المعرفة theory of knowledge. (حفني،دكتور عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م. ص١٩).

[4] لالاند، أندريه:**موسوعة لالاند الفلسفية** ج2. ص1015.

[5] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME SIXTEEN. Poiselle-Robespierre. Caxton Publications Limited. LONDON. P73. والترجمة للباحث

أعظم وأفضل)[1]، وهذا التعريف قائم على الفردية وعلى بذل الجهود، أي العمل والممارسة من أجل بناء العالم الأمثل.

أما المعجم الفلسفي فقد ذكر أن لفظ البراجماتية لفظ قديم، وهو يشير بهذا إلى الاستعمالات اليونانية والرومانية، واستخدامه من قبل الفلاسفة في القرون الوسطى، وعرفه تعريفين :

الأول: أن البراجماتية هي معيار الحقيقة، وهذا المعيار هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظري، وقد أخذ هذا التعريف من خلال استخدام "بيرس" لاستعمالات اللفظ القديم.

أما **التعريف الثاني**: فقد جمع بين أراء قطبين من أقطاب البراجماتية الثلاث هما: ("وليم جيمس"، و"جون ديوي")، بين نظرية الحقيقة والصدق عند "وليم جيمس"، وبين أداتية "جون ديوي"، فهو (مذهب يرى أن معيار الآراء والأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملاً، وأن المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما كونها مفيدة، وله صور في الفلسفة والدين)[2].

وعرفت أيضاً بأنها (مذهب أو منهج، ويتلخص بأنه ينكر الواقع وحكم العقل، ويقيس الحق والصدق والخير والواجب بما يحقق للفرد أو الجماعة من ميول ورغبات)[3]، وهذا التعريف يشير إلى أن البراجماتية هي: مذهب أو منهج، وهو يقيس الحقائق تبعاً لمنفعة الفرد أو الجماعة،أما قوله "إنكارها للواقع" وذلك لأنها تقول بتغير الحقائق وهذا يؤدي إلى إنكار حكم العقل.

وأيضاً الفلسفة الروسية "أي الماركسية"عرفت البراجماتية بأنها (تيار مثالي ذاتي في الفلسفة البرجوازية[4]، يرى في المنفعة العملية للمعارف مصدراً لها ومعياراً رئيسياً لصحتها)[5]،

---

[1] توماس، الدكتور هنري: **أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص390.

[2] **المعجم الفلسفي**. مجمع اللغة العربية: مصر-القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1403هـ-1983م. ص32.

[3] مغنية، محمد جواد: **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**. دار مكتبة الهلال. دار الجواد. بيروت – لبنان. ص140.

[4] برجوازية: طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع، وأصبحت دعامة النظام النيابي، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي، وقابلت بهذا طبقة العمال. (وهبه، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998م. القاهرة. ص١٤٤-١٤٥.)

[5] سلوم، توفيق (مُترجم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي. ص87.

وهنا كعادة الفلسفة الماركسية[1] الشيوعية[2] وصف هذه الفلسفة بكونها أمريكية بأنها فلسفة برجوازية، مع أننا نرى الآن الكثير من الناس يتعلق بهذه الفلسفة ويمارسها، سواءً أكان برجوازياً أم لم يكن. كما أن الفلاسفة الذين قالوا بهذا لم يكونوا من الطبقة البرجوازية، ولكن كعادة البروليتاريا[3] وصف كل ما هو غربي بأنه برجوازي، ثم ربط هذه الفلسفة بالمنفعة يجعلها مصدراً ومعياراً لها، مع أن المنفعة ركن من أركان هذه الفلسفة وليست كلها.

والفلسفة البراجماتية تعد (اتجاهاً عاماً يجمع بين عدد من المشتغلين بالفلسفة)[4]؛ لذلك عرفت البراجماتية بأنها: (اسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك في مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع، أياً كان نوع هذا النفع، أو على ما تؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة)[5]، وهذا المبدأ له علاقة وارتباط وثيق مع التجربة الإنسانية.

المبحث الثالث: النشأة والظهور:

بعد عرض معنى البراجماتية لغةً واصطلاحاً، لا بد من البحث في أصل ونشأة هذه الفلسفة، فأين نشأت؟ وكيف نشأت؟ .

---

[1] الماركسية: هي ما كتبه المفكرون بعد ماركس تطبيقاً لنظريته في مختلف المجالات، ولم يكن ما كتبه ماركس فلسفة، وكان يعتبره كتابات علمية وتاريخية اجتماعية، تتناقض مع الفلسفة التي رفضها بوصفها فكر طبقة مقضي عليها بالفناء، ومن ثم فأفول هذه المرحلة من تاريخ البشرية باندلاع الثورة البروتيلارية يعني أفول الفلسفة البرجوازية لأنه لن يتبقى ما يتفلسف الفلاسفة بشأنه حين يكون المجتمع الجديد عملياً، ومع ذلك بُذلت محاولات لقلب الماركسية فلسفة، بحجة أن الماركسية وهي تناقش أفول الفلسفة تقع في التناقض وتتفلسف، ثم بحجة أن بها جزءاً هو عبارة عن تعميمات أو نبوءات، رأى البعض أنها جزء حي من التراث الماركسي وأطلقوا عليه اسم الفلسفة، وفشلت كل محاولات احتواء الماركسية في إحدى الفلسفات السابقة عليها، أو اللاحقة لها، وكان أبرزالموازنات تلك التي جمعت بينها وبين الجدل الهيجلي. (الحفني، د.عبد المنعم:**المعجم الشامل لمصلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص٧٢٤.)

[2] الشيوعية: نظام اجتماعي لا طبقي، الملكية فيه عامة، والعمل لكل الناس بحسب قدراتهم، ولكل فرد نصيب في الثروة بحسب حاجاته، وتختلف الشيوعية عن الاشتراكية في أن الشيوعية تؤكد الاستهلاك وشعارها: "من كل حسب قدراته، إلى كل حسب حاجاته" أما الاشتراكية فتركز على الإنتاج، وتنادي: "من كل حسب قدراته، إلى كل حسب عمله وإنتاجه". (الحفني، د.عبد المنعم:**المعجم الشامل لمصلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص٤٥٤-٤٥٥). وهي مذهب فكري واعتقادي وليست نظام اجتماعي. هذا النظام جزء من فكر هذه العقيدة.

[3] بروليتاريا: كلمة لاتينية الأصل تعني طبقة العمال الذين لا مورد لهم إلا من كسب عملهم. وهي الطبقة الكادحة في المجتمع الرأسمالي، المجردين من المتاع كما عناهم كارل ماركس ومن بعده الكتاب الشيوعيون، فقد جاء في البيان الشيوعي أن الصراع في المجتمع الرأسمالي قائم بين طبقة البرجوازية (أي الرأسمالية) وطبقة البروليتاريا. (عطية الله، أحمد: **القاموس السياسي**. دار النهضة العربية. القاهرة. الطبعة الثالثة. ١٩٦٨م. ص١٩٨-١٩٩).

[4] إسلام، الدكتور عزمي: **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص86.

[5] مهران، د.محمد، مع مدين ، د.محمد. **مقدمة في الفلسفة المعاصرة** .الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2004م. ص42.

اتفق الباحثون في الفلسفة البراجماتية والفلاسفة المحدثون على أن أصل هذه الفلسفة يرجع إلى الفيلسوف الأمريكي "تشارلز ساندرس بيرس" (١٨٣٩-١٩١٤م) وهو الذي أطلق عليها هذا الاسم، وذلك بعد أن كتب مقالة بعنوان "كيف نوضح أفكارنا" عام ١٨٧٨م، -وستتضح هذه المسألة عندما نتكلم عن حياة "تشارلز ساندرس بيرس"-، وإلى هذا يشير "وليم جيمس" و"جون ديوي"، فــ "وليم جيمس" يقول: (أول من أوّل اللفظ –ويقصد البراجماتية- في الفلسفة "تشارلز بيرس" في سنة ١٨٧٨م، ففي مقال بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة" نُشر في عدد يناير في تلك السنة بمجلة "Popular Science Monthly" ذكر "بيرس" أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء، إننا لكي ننشيء معنى فكرة، فكل ما نحتاج إليه فقط هو تحديد أي سلوك نضع لإنتاجه)[١]، وكذلك "جون ديوي" يقول: (إن أصل البراجماتية يرجع إلى "تشارلز ساندرس بيرس" ....)[٢]، ولكن من أين نشأت هذه الفكرة عند "بيرس"؟ لقد نشأت هذه الفكرة عند "بيرس" في النادي الميتافيزيقي أو (الغيبي)، الذي نلقي الضوء عليه في السطور الآتية:

النادي الميتافيزيقي (الغيبي) وظهور البراجماتية:

في مدينة كامبردج بولاية ماساشوسيتس –وهي ولاية أمريكية- ، اجتمع نفر من المفكرين الشباب والمتحمسين في حلقة فكرية فلسفية، وكان بينهم: "تشونسي رايت" العالم الطبيعي والفيلسوف والسيكولوجي، و"جون فيسك"[٣] المؤرخ، و"ميستس هولمز"، و"نيكولا سانت جون جرين"، و"وليم جيمس"، و"تشارلز بيرس"، و"فرانسيس أبوت" رجل الدين البروتستانتي، وغيرهم. وكانت هذه الاجتماعات تعقد كل خمسة عشر يوماً، تارةً عند "جيمس"، وتارةً عند "بيرس"، هذه الحلقة الفكرية سميت بالنادي الميتافيزيقي (الغيبي)؛ وسبب هذه التسمية ليس لكون أعضائه ميتافيزيقيين أو أنهم مؤمنون بالغيب، وإنما كانت كلمة ميتافيزيقي عندهم تعني نوعاً من السخرية والتحدي للميتافيزيقيا والتيار المثالي الهيجلي، وإلى هذا يشير "بيرس" بقوله: "دعونا أنفسنا على سبيل السخرية وعلى سبيل التحدي (النادي الميتافيزيقي)، لأن مذهب اللاأدرية كان عندئذ في أوج رواجه، وكان ينظر

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٦٥.

[2] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مأخوذة من كتاب فلسفة القرن العشرين. نشرها واجوبرت د.رونز. ص٢٣٢.

[3] جون فيسك (١٨٤٢-١٩٠١م): فيلسوف أمريكي، حاز على لقب دكتوراة من جامعة هارفارد، وأصبح من المدافعين المتحمسين عن نظرية داروين وسبنسر في النشوء والارتقاء، حاز عام ١٨٦٣ على شهادة أهلية ممارسة مهنة المحاماة، وبدأ يزاول المهنة، ولكن الفلسفة ظلت تستقطب اهتمامه، ألقى سلسلة من المحاضرات في هارفارد حول الفلسفة الوضعية. أصدر "مباديء الفلسفة الكونية" عام ١٨٧٤م. و"مصير الإنسان" في عام ١٨٨٤م. الذي ترافق بما لا يقل عن سبعة وعشرين مجلداً حول العالم، و"النشوئية"، و"الفلسفة"، و"التاريخ الأمريكي". (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٤٨٥).

بازدراء شديد إلى الميتافيزيقا، وبدأت هذه الاجتماعات في عام ١٨٧٠م، وكان الهدف منها هو إيجاد حل لمشكلة "العقيدة" إزاء التحدي الذي يشهره العالم في وجهها.

وفي هذه الاجتماعات كان أحد أعضاء النادي وهو "نيكولا سانت جون جرين" يشدد في معظم الأحيان على أهمية تطبيق تعريف "باين"[1] للاعتقاد، والذي عرفه على أنه: "ما يتهيأ به الإنسان للفعل". و"بيرس" يقول معقباً على هذا التعريف: " ومن هذا التعريف يندر أن تكون البراجماتية أكثر من نتيجة ، حتى أنني مستعد لاعتبار "باين" أباً للبراجماتية"، ولذلك صاغ " بيرس" مبدأ البراجماتية بناءً على هذا التعريف. أما "تشونسي رايت" فمن الواضح أنه كان من أهم أعضاء النادي، حتى أن "بيرس" أعتبره قائداً للنادي، وكذلك وصفه "وليم جيمس" بأنه: " أستاذاً ضليعاً في ميدان التفكير العلمي ويتقبل أرائه على اعتبار أنه حجة مبنية في الدعوة إلى الأهداف والطرائق العلمية".وقد كان "رايت" من أشد المتشبثين بالفلسفة التجريبية ، وربما كان هذا هو أحد الأسباب المهمة في إعجاب "بيرس" وتأثر "وليم جيمس" به. ويظهر هذا التأثر من خلال:

١- قوله بالعلاقات، ففكرة "رايت" بأن العلاقات المنظمة للأشياء وفئاتها المنسقة لا تتطلب أي تفسير، حيث إنها لا تتضمن شيئاً مدهشاً أو غير طبيعي، هذه الفكرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة "جيمس" كأن صلات الأشياء وعلاقتها لا تُعطي وتُؤدي دون الأشياء نفسها.

٢- وجهة نظر "وليم جيمس" بالدور البيولوجي للتفكير، وهذه يبدو فيها تأثر "وليم جيمس" بمقالة "رايت" "تطور الوعي بالذات".

٣- إدراكه لمذهب المنفعة فمن خلال توضيح "رايت" أن "المنفعة" فلسفة تتضمن أسمى الحوافز التي يمكن أن تتألف منها سعادة الفرد، كانت الدافع لـــ"وليم جيمس" لقوله بمنفعة مبدأ "بيرس".

و "تشونسي رايت" قد كانت على يديه الأسس الأولية للبراجماتية فهو حوّل الاهتمام من مشكلة أصل الأفكار إلى مشكلة التحقق منها. فـــ"رايت" تمسك بشعار: " لاشيء يبرر نمو المادة المجردة في

---

[1] ألكسندر باين (١٨١٨-١٩٠٣م): فيلسوف اسكتلندي، له تصانيف في علم التربية، درَّس الفلسفة الأخلاقية والفلسفة الطبيعية والرياضية، وفي عام ١٨٦٠ شغل كرسي المنطق في معهد مارشال، سار على خطى هارتلي وستيوارت مل، فكان وضعياً من أنصار مذهب التداعي، فالعالم المادي والعالم النفسي هما في نظره مظهران لوجود واحد (التوازن النفسي -المادي) وليسا واقعين متمايزين، من طبيعة متباينة، وجميع ظاهرات الحياة النفسية، بما فيها أرفعها وأسماها، كالعقل مثلاً، متعينة بالضرورة في نظره بالأحاسيس (العضلية أو العضوية) التي هي في أصل الوعي بالذات، وإلى علم النفس البايني يعود الفضل في جمع الكثير من المعطيات الوضعية، ولكن باين لم يفهم الطبيعة المجردة والكلية للتصورات، ولا حرية الاختيار. مؤلفاته: "التربية علماً" (١٨٧٩م)، و"العلم العقلي والخلقي" (١٨٦٨)، و"الحواس والعقل" (١٨٥٥م)، وأهم مؤلفاته الفلسفية هو: "الانفعالات والإرادة" (١٨٥٩م). وقد ترجم باين لحياة جيمس مل (١٨٨٢م)، وأصدر في العام نفسه دراسة نقدية عن جون ستيوارت مل. كما نشر الكثير من المقالات في مجلة الفكر التي أسسها عام ١٨٧٦م. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٥٣).

العلــم، اللهم منفعتها في توسيع معرفتنا المشخصة بالطبيعة"، ولكنه سلم بأنه بينما تكون منفعة التأملات اللاهوتية والميتافيزيقية منفعة أخلاقية أو عملية تماماً ، تكون منفعة التجريدات العلمية منفعة في نطاق المعرفة، بقدر ما تزودنا بنتائج قابلة للتحقق تحقيقاً حسياً أو تربط مثل هذه النتائج بأفكار هي نفسها قابلة للتحقق، ولكنه مات قبل أن يصوغ مذهبه صياغة كاملة.

أما "فرانسيس أبوت" فقد كان له سابقة براجماتية في عام ١٨٦٤م من خلال نظريته: أن للإنسان تجربة مباشرة، وأن مباديء التفكير الصحيح لم تكن بوجه عام صوراً أولية للفهم ولكنها ثمرات للتجربة، ومن هنا نشأت البراجماتية من خلال مناقشات ومجادلات مفكري النادي الميتافيزيقي، وفي هذا يقول " بيرس" : وخوفاً من ذهاب المناقشات الفلسفية والتي كانت تناقش في هذا النادي أدراج الريح ، وخوفاً أن ينتهي الأمر بالنادي إلى الحل دون أن يترك أي ذكرى مادية ورائه فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحبذها تحت اسم البراجماتية[1]، ومما هو جدير بالذكر أن "جون ديوي" –القطب الثالث في البراجماتية- لم يكن من أعضاء النادي الميتافيزيقي ، فلم يكن من فلاسفة هذه المجموعة ، بل كان في مدينة شيكاغو وتحديداً في جامعتها، والتي أسس فيها مدرسةً تربويةً أطلق عليها " المدرسة التقدمية"، واعتبرت هذه المدرسة أنها الرافد الثاني من روافد البراجماتية.وبهذا تشكل رافدان للبراجماتية:

الأول: النادي الميتافيزيقي.

الثاني: مدرسة شيكاغو وكان مؤسسها "جون ديوي".

إلا أن معظم الباحثين والمؤرخين يؤكدون أن النادي الغيبي هو الحلقة الرئيسة التي وُلدت من خلالها الفلسفة البراجماتية، وخاصة أن "جون ديوي" أطلق على فلسفته "الوسيلية" أو "الأداتية" وليس "البراجماتية".

---

[1] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٦-٣٤٠. وانظر: إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. ص١٩. وانظر: الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص٢٧-٢٩، وانظر: المرْهج، د. علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٢٢-٢٣. وانظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٨٠-٨١. وانظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص١٧٨-١٨١.

الفصل الأول: جذور البراجماتية

المبحث الأول: العصر اليوناني

المبحث الثاني:العصر الوسيط

المبحث الثالث: العصر الحديث

المبحث الأول:العصر اليوناني

المطلب الأول: هيراقليطس

المطلب الثاني: السوفسطائية

المطلب الثالث: سقراط وأفلاطون وأرسطو

المطلب الرابع: الرواقية

المطلب الخامس: الأبيقورية

المطلب الأول: هيراقليطس

ويتلخص مذهب "هيراقليطس"[1] في مقولته: " الأشياء في تغير مستمر"وهو يمثل له بصورتين:

الأولى: جريان الماء، فيقول : " أنت لا تنزل النهر مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً".

والثانية: اضطرام النار وهي أحب إليه من الأولى؛ لأن النار أسرع حركة وأدل على التغير، وهذه النار ليست النار التي تدركها الحواس بل نار إلهية لطيفة جداً أثيرية، ولأنه يقول بأن النار هي المبدأ الأول أي الله الذي تصدر عنه الأشياء وتعود إليه وهو بهذا يقول بوحدة الوجود، ولولا التغير لم يكن شيء فإن الاستقرار موت وعدم، ويجري التغير من خلال صراع الأضداد ليحل بعضها محل بعض فلولا المرض لما اشتهينا الصحة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة، والوجود موت يتلاشى والموت وجود يزول، والخير شر يتلاشى والشر خير يتلاشى، فالخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء.وبناءً على أن النار هي المبدأ الأول فإن التغير يجري في طريقين متعارضين: طريق إلى أسفل وطريق إلى أعلى مع بقاء كمية المادة الأولى، ومن تقابل هذين التيارين يتولد النبات والحيوان على وجه الأرض، غير أن النار تخلص شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، فيأتي وقت لا يبقى سوى النار، وهذا الدور التام أو"السَنَة الكبرى" تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري " لوغوس"[2]، فالمبادلة متصلة من الأشياء إلى النار ومن النار إلى الأشياء كما يستبدل الذهب بالسلــع وتستبدل السلــع بالذهــب، و"هيراقليطس" يجمع بين فكرتين: وحدة الوجود، وفكرة التغير، و الفكرتان تستتبعان الشك حتماً، فوحدة الوجود تعني أن شيئاً واحداً هو الموجود، وأن ما عداه مظاهر وظواهر، والتغير يعني أن كل موجود جزئي فهو كذا وليس كذا في آن واحد، وهو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها فيمتنع

---

[1] هيراقليطس الأفسسي: فيلسوف يوناني، عاش في أواخر القرن السادس أو في أوائل القرن الخامس ق.م. وله مؤلف عقلاني بعنوان: "في الطبيعة" أو "ربات الفن"، ويتألف من ثلاثة أجزاء متمايزة وواضحة الحدود: الطبيعيات، والإلهيات، والسياسة، ومذهبه كمذهب الرواقيين، يستنتج كل شيء من العالم وفي العالم، وهو أبو التصور الجلي للحياة والوجود، ومذهبه يتضمن المنطوق الأولي لبعض القوانين والمقولات الأساسية للجدل المادي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٩٧-٦٩٨.)

[2] لوغوس: لفظ يوناني يعني الكلام والعقل في آن واحد، وهيراقليطس هو أول من قال به، ويقصد به القانون الذاتي الضروري الذي بمقتضاه يحدث الدور التام أو "السنة الكبرى"، وفي الفلسفة الرواقية اللوغوس يحوي جميع الأجسام وجميع بذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها في بعض، وفي فلسفة فيلون: اللوغوس هو تارة الوسيط الذي خلق الله العالم به والذي تعرف الله به والذي يشفع لنا عند الله، وهو طوراً ملاك الله المذكور في التوراة أنه ظهر للآباء وأعلن إليهم أوامر الله. وهو مرة قانون العالم على مذهب هيراقليطس والرواقيين، ومرة أخرى هو المثال الذي خلق العالم على حسبه كما يقول أفلاطون، ويأتي بمعنى حجة. (وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998م. القاهرة. ص٥٨٣).

وصفه بخصائص دائمة ضرورية ويمتنع العلم، ومن المؤكد أن يكون لـــ"هيراقليطس" أتباع من السوفسطائيين يذهبون في سبيل الشك إلى أقصى حد، ولو أنه لم يقصد إلى هذه النتيجة[١].

المطلب الثاني: السوفسطائية:

السوفسطائية هي: فرقة كانت تتكون من المشتغلين بالحكمة وتدريسها، وجِدوا في اليونان في القرن الخامس وأوائل الرابع قبل الميلاد ، وأبرزهم "بروتاجوراس الأبديري"[٢]، و"جورجياس الليونتي"[٣] (٤٨٣-٣٧٥ ق.م)، و"هيبيابس الإيلي"[٤]، و"بروديقوس"[٥].

والبعض عرفها بأنهـــا : (جماعة من المعلمين الذين كانوا يعلمون الناس الحكمة والبيان)[٦]؛ ولذا فإن هذه الفرقة تنسب إلى سفسطة.

مسألة: أهم الأفكار التي تناولتها السوفسطائية:

أطلق "بروتاجوراس" –صاحب المذهب السوفسطائي- مقولته الشهيرة:

("الإنسان هو معيار كل الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً" ، وهذا القول يلخص في عبارة واحدة تعاليم "بروتاجوراس" كلها، وفي الحقيقة إنه يحتوي على شكل جنيني للفكر الشامل للسوفسطائيين)[٧]، وبناءً على هذه العبارة أقيم مذهب السفسطة والذي نلخصه من كتاب: "الفلسفة الإغريقية من طاليس[٨]

---

[1] كرم، يوسف : **تاريخ الفلسفة اليونانية**. لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص19-٢٢.

[2] بروتاجوراس (نحو٤٨٥-٤١١ ق.م): سوفسطائي يوناني،كان صاحب مذهب حسي ونسبي، وعارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء ووجهات النظر، صاحب القول المشهور "الإنسان مقياس الأشياء طراً"، كان متشائماً، وكان سباقاً إلى القول بالظواهرية بتوكيده أن "الحقيقة هي الظاهرة للوعي"، وأن كل شيء نسبي،وأن الموجود لا وجود له إلا بالإضافة للوعي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٧٠).

[3] لم أعثر له على ترجمة.

[4] لم أعثر له على ترجمة.

[5] انظر: الحفني، د.عبد المنعم: **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي. الطبعة الثالثة. ٢٠٠٠م. القاهرة. ص٤٢٣. وبروديقوس (٤٦٥-٣٩٩ ق.م): سفسطائي يوناني، كان على الأرجح من تلاميذ بروتاغوراس، افتتح مدرسة في أثينا،... أولى اهتماماً خاصاً للمترادفات وللدقة اللغوية، يقال إن أرسطو حضر دروسه، ويروى أيضاً أن بروديقوس اتهم بالإلحاد وإفساد الشباب، فأجبر على تجرع السم، تماماً مثل سقراط. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٧٢).

[6] حمادة، حسين صالح: **دراسات في الفلسفة اليونانية**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى ١٤٢٦هـــ-٢٠٠٥م. المجلد الأول. ص١٤٧.

[7] ستيس، وولتر: **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت-لبنان. الطبعة الثانية. ١٤٢٥هـــ-٢٠٠٥م. ص٨٠-٨١.

[8] طاليس الملطي: كان أول ممثل لأولئك الطبيعيين (أو رصاد الطبيعة) الذين ورثوا تعاليم الشرق وتصوراته، فاستخلصوا منها العلم، ورسموا أول صورة للعالم متجردة من الدين والسحر، كان أول من أدخل الهندسة من مصر إلى اليونان القديمة، استطاع أن= =يتنبأ بكسوف ٢٨ أيار لعام ٥٨٥ق.م. وقد اهتم مثله مثل جميع الفلاسفة بمظاهر شتى من الكون، ويروى أن وفاته كانت (٥٤٨-

إلى أبروقلوس[1] "، في النقاط الآتية:

(**أولاً**: الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، فهي لا تعرف من هذا العالم إلا ما هو محسوس، ولا تقول بمصدر للمعرفة غير مصدر الإحساس.

ثانياً: الإنسان –المشخص- هو مقياس كل الأشياء، حقاً كان أو باطلاً، موجوداً أو غير موجود، فما يراه حقاً فهو حق، وإن كان يراه الآخر على خلاف ذلك، وما يراه باطلاً فهو باطل، وإن رآه الآخر على غير هذا.

ثالثاً: إنكار الحقيقة المطلقة والمفاهيم الكلية، فليس هناك مفاهيم عامة، كما أنه ليس للأشياء حقائق ثابتة يتعارف عليها الناس ويتعاملون بها، وليست الألفاظ سوى مجرد اصطلاحات تتغير بحسب الزمان والبيئة والمكان، والمعاني المقصودة منها إنما تكون على حسب ما يراها قائلها؛ وعلى هذا ينكر الحقائق الكلية لمفاهيم العدل والحق والصدق والخير والشر .....الخ.

رابعاً: الفضيلة هي المهارة الشخصية، فكلما كان الفرد ماهراً في حرفته كان فاضلاً.

خامساً: الغاية عندهم تبرر الوسيلة، وهذه قاعدة وصولية مبنية على مبادئهم السابقة، فما دام الإحساس مصدر المعرفة والإنسان مقياس الخير والشر وليست هناك مفاهيم كلية يؤمن بها، فإنه ينطلق لتحقيق رغباته وإشباع ميوله فيضع همه في الغاية التي يرجوها، ومن أي طريق كانت حقاً أو باطلاً، خيراً أو شراً؛ لأن الغاية تبرر الوسيلة)[2].

هذا مجمل الآراء والمباديء السوفسطائية، فأين تلتقي السوفسطائية مع البراجماتية؟ وخاصة أن "شيلر"[3] يرد أصول البراجماتية وفكرتها الأساسية إلى "بروتاجوراس"[4]، وفيما تختلف عنها؟

---

٥٤٥ ق.م) عن ٧٨ عاماً. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٤١٤).

[1] أبروقلوس (٤١٢-٤٨٥م): فيلسوف يوناني، كان من أعظم ورثة الفكر الأفلاطوني المحدث، ويؤلف نتاجه "خلاصة منهجية للطور الأخير في فكر العصور القديمة، وقد ترك أثرين مشبعين بروح تكاد تبشر بمناهج التعليم المدرسي (السكولائي): الثيولوجيا الأفلاطونية، وعلى الأخص مباديء الإلهيات. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٥-١٦).

[2] بخيت، د.محمد حسن: **الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس**. مطبعة الصفا والمروة. أسيوط-مصر. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م. ص١٣٣-١٣٤.

[3] فرديناند كانينغ سكوت شيلر (١٨٦٤م – ١٩٣٧م) : فيلسوف إنجليزي . فلسفته التي وصفها بأنها مذهب إنساني، قريبة من نسبية بروتاجوراس، ومن ذرائعية وليم جيمس. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**.ص٣٨١).

[4] انظر: ولف: **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٩٣٦م. ص١٦١. وانظر: شقير، د.صالح: **مقدمة في الفلسفة العامة**. منشورات جامعة دمشق. ٢٠٠٣-٢٠٠٤م. ص٢٢٣. وانظر: توماس، هنري ودانالي: **المفكرون من سقراط إلى سارتر**. ترجمة: عثمان نوية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧٠م. ص٢٧٣.

لا شك أن البراجماتية تتفق في كثير من مبادئها مع مبادىء السوفسطائية، وتكاد تكون تقريباً مشابهة لها إلى حد بعيد.

المطلب الثالث: **سقراط وأفلاطون وأرسطو**

نَسَبَ "تشارلز بيرس" البراجماتية إلى "سقراط" بقوله إن: ("سقراط" استحم في هذه المياه، ويقصد بالمياه البراجماتية)[١]، وهذا الادعاء صرّح به أيضاً "وليم جيمس" حيث قال: ("سقراط" كان بارعاً حاذقاً فيها)[٢]، ولكي نعرف صدق هذا الادعاء من بطلانه، لا بد أن نتعرف على فلسفة "سقراط" وبعدها نحكم هل استحم "سقراط" في مياه البراجماتية؟ وهل كان بارعاً حاذقاً فيها أم لا؟ على حد قولهما.

إن (فلسفة "سقراط" تدور حول مركزين هما: نظرية المعرفة التي تحصر العلم في الإدراكات العقلية والمعاني الكلية)[٣]، وإلى هذا أشار "أرسطو" فقال: (إننا ندين لــ"سقراط" بشيئين:

الأول: تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً.

الثاني: عملية الاستقراء التي يستخلص الماهيات بواسطة المقارنة بين الأمثلة والشواهد المعطاة)[٤]، ولا شك أن "بيرس" قصد أن البراجماتية تدين لــ"أرسطو" في النقطة الأولى، وهو تعريف المعاني تعريفاً جامعاً مانعاً، ويؤدي هذا التعريف الجامع المانع إلى وضوح المعنى وبالتالي إلى وضوح الأفكار، وهو الذي قصده "بيرس" في "كيف نوضح أفكارنا"، (ولما كان موضوع العلم عند "سقراط" المعاني فيجب عليه بالضرورة أن يتوصل إلى تعاريف)[٥]، ولكن هل هناك تعاريف ذكرها "سقراط"؟، وعند البحث في هذه المسألة نتوصل إلى أن "سقراط" قد أدرك إدراكاً واضحاً ما يجب أن يكون عليه العلم، إلا أنه لم ينجح بالكلية في تحقيق الفكرة التي وضعها، فحدد موضوع العلم تحديداً تاماً، ولم يستطع تحديد مضمونه، وبالتالي ينفي أن يكون هناك تعاريف سقراطية، ومع عدم وجود تعاريف سقراطية إلا القليل إلا أن "بيرس" اعتبر "سقراط" قد استحم في البراجماتية من جهة حث "سقراط" على تعريف المعاني تعريفاً جامعاً[٦].أما **المركز الثاني** الذي تدور عليه فلسفة "سقراط"

---

[1] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٣٥-٣٦.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٠.

[3] بخيت، د.محمد حسن: **الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس**. مطبعة الصفا والمروة. أسيوط-مصر. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م. ص١٦١.

[4] مبروك، د.أمل: **مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية**. دار قباء. القاهرة. ٢٠٠٦م. ص١٠٢.

[5] النشار، د.علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان**. الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية. طبعة أولى. ص٢٤٥.

[6] انظر:المرجع السابق. ص٢٤٦.

(نظرية الأخلاق التي توحد بين الفضيلـــة والعلم)[١]. ويقصد "سقراط" بالخير: هو ما يرمي لغاية معينة، فهو إذن نفعي بمعنى الكلمة، كما أن "سقراط" عرف عدة معاني بمنفعتها، مثل تعريفه للجمال حيث عرفه بأنه: الجمال ذاته لا يحدد بشيء آخر غير النافع[٢]، ولعل قول "سقراط" بالنفع وربط فلسفته الأخلاقية بالمنفعة جعل "وليم جيمس" يتكلم عن "سقراط" بأنه كان بارعاً وحاذقاً في البراجماتية، كما أن الأمور التي يلتقي فيها "سقراط" مع البراجماتية –بالإضافة إلى ما سبق- هو جعله الإنسان محور فلسفته، وبالتالي فإن فلسفته متفقة مع البراجماتية في أن الإنسان المحور الأساسي للفلسفة، ومع هذه الالتقاءات تبقى الفلسفة البراجماتية أقرب إلى السوفسطائية وليست إلى السقراطية، والأولى أن يستحم "بروتاجوراس" وأقرانه في المياه البراجماتية، وأن يكونوا حاذقين بارعين فيها أكثر من "سقراط".

وقبل الانتقال إلى المدرسة الرواقية أشير إلى أن هناك بعض الجذور للبراجماتية في فلسفتي "أفلاطون" تلميذ "سقراط" وتلميذه "أرسطو"، أما الأخير فنجد وجه الشبه بينه وبين البراجماتية من خلال تركيزه (على التجربة بوصفها مكوناً ضرورياً من مكونات المعرفة وعلى الجزئي المتعين على أنه هو الواقع)[٣]، ولعل هذا الذي جعل "وليم جيمس" يرد البراجماتية إلى "أرسطو" من خلال استخدامه لها بطريقة منسقة ومنتظمة ومنهجية[٤]. أما "أفلاطون" فيلتقي مع البراجماتية بـــأن جعل (التكهن بالمستقبل مقدماً في مجال المعرفة)[٥].

المطلب الرابع:الرواقية

عاصرت الفلسفة الرواقية الفلسفة الأبيقورية وكانت معارضة لها[٦]،وكلتا الفلسفتين كانت لهما أوجه تشابه مع البراجماتية ، وأوجه افتراق، ونتحدث الآن عن الفلسفة الرواقية التي بينها وبين البراجماتية نقاط التقاء جعلتها أحد جذور هذه الفلسفة، وقبل البحث عن أوجه التشابه فيما بين الفلسفتين لا بد من التعريف بالفلسفة الرواقية: فالرواقية (لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة

---

[1] بخيت، د.محمد حسن: **الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس.** مطبعة الصفا والمروة. أسيوط-مصر. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م. ص١٦١.

[2] انظر: النشار، د.علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان.** الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية. طبعة أولى. ص٢٤٩-٢٥٤.

[3] مهران، د. محمد، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م.ص٤٦.

[4] انظر: جيمس، وليم : **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٠.

[5] مهران، د. محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م.ص٤٦.

[6] انظر: تيزيني، د.طيب، مع فينانس، د.غسان: **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة.** المطبعة الجديدة. دمشق. ١٤٠١هـ-١٤٠٢هـ، ١٩٨١م-١٩٨٢م. ص٢٠٤.

التي أنشأها "زينون الكتيومي"[1] بمدينة أثينا)[2]، (ويسميهم الإسلاميون أيضاً بأصحاب المظلة وأصحـــاب الاصطوان)[3].

المطلب الخامس: الأبيقورية

تنسب هذه الفلسفة إلى مؤسسها وهو:"أبيقورس"[4].

ومن أهم الأفكار التي نادت بها الأبيقورية:

١- إن مصدر المعرفة الحواس.

٢- القول بمذهب اللذة.

المبحث الثاني: العصر الوسيط

من خلال دراستنا لفلاسفة العصر الوسيط نجد أن هناك شذرات من البراجماتية، وهذه الشذرات تُعد جذوراً فرعية للفلسفة البراجماتية والتي منها:

١) عند "ترتوليان"[5]: نجد عنده مصطلح سماه (استنطاق النفس) فهو (يرى أن التعديل على كتب الفلاسفة لاستخراج الأدلة منها منهج عقيم، ويبتكر منهجاً آخر هو استنطاق النفس، مبيناً في كتابه

---

[1] زينون الكتيومي: (٣٣٦-٢٦٤ ق.م) مؤسس المدرسة، ولد بقبرص واستقر بأثينا حوالي سنة ٣٠٠ق.م. (سعد، جلال الدين: **فلسفة الرواق**. مركز النشر الجامعي. ١٩٩٩م. ص٥.)

[2] أمين، د.عثمان: **الفلسفة الرواقية**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧١م. ص٢٢-٢٣.

[3] تيزيني، د.طيب، مع فينانس، د.غسان: **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة**. المطبعة الجديدة. دمشق. ١٤٠١هـ-١٤٠٢هـ، ١٩٨١-١٩٨٢م. ص٢٠٤. والشهرستاني سماهم أصحاب المظلة. انظر: الشهرستاني، الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريـــــم(٥٤٨هـ): **الملل والنحل**.صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت. ج٢.ص٤٣٩

[4] ولد ابيقورس في ساموس سنة ٣٤١ق.م. وكان أبوه معلماً، وكانت أمه تعمل في التطبيب والتطهير، أفتتح مدرسة في أثينا سنة ٣٠٦ ق.م، فأقبل عليه التلاميذ رجالاً ونساءً يتعلمون منه، وكان أكثر اجتماعهم في الحديقة لا في الحجرات، يتجاذبون أطراف الحديث في الأخلاق، انتشرت تعاليمه فتأسست مراكز أبيقورية في بعض مدن إيونية وفي مصر (ثم في إيطاليا بعد وفاته). ومات بها سنة ٢٧٠ ق.م. تذكر له كتابات كثيرة منها كتاب "في الطبيعة" وآخر في المنطق اسمه " القانون" ورسائل إلى مريديه في الخارج. ثم "الأفكار الرئيسية" ، وهي عبارة عن ملخص المذهب. (كرم، يوسف : **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م. ص٢٨٦-٢٨٧.) وبقيت من تعاليمه شذرات في شكل ثلاث رسائل الأولى "إلى هيرودوت" واحتوت على نظريته الطبيعية المسماة النظرية الذرية، والثانية "إلى بيثوكلتير" عن الفلك والظواهر الجوية، والثالثة "إلى مينزكيس" عن الأخلاق. وتقوم فلسفته الطبيعية على الإقرار بحقيقة المعطيات الحسية، ويجعلها أساس كل معرفة، ويُرجع نشأة المعاني الكلية إلى تكرار التجربة، وعندئذ نثبتها في ألفاظ، ونَرجع إلى فكرتها في الذهن لنطبقها في التجارب المتشابهة اللاحقة، ثم نتحقق من صدق ما نصل إليه من أحكام بمعاينته على الطبيعة، وقد لا يكون شيئاً محسوساً، ومع ذلك فهو صادق لأن التجربة تقتضيه كعلة أو كشرط لها. (حفني، دكتور عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م. ص٨٥-٨٧).

[5] كوانتوس سبتيميوس فلورنس ترتوليان: ولد بين ١٥٥ و١٦٠م في قرطاجة، ومات نحو ٢٣٠م، كان إفريقياً من أسرة وثنية، اعتنق النصرانية عام ١٩٠م، من كتاباته: "إلى الأمم" (نحو/ ٢٠٠م)، و"الدفاع" (١٩٧م)، و"رسالة التعليمات ضد الأمم" (نحو ٢٠٠م)، و"في أصل النفس" (نحو ٢٠٣م)، و"في التوبة" (٢٠٣-٢٠٤م)، و"في الأخلاق"(٢٠٠-٢٠٦م)، و"في النفس"(٢٠٨-٢١١م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٣٢-٢٣٣).

"شهادة النفس المسيحية طبعاً" أن النفس تنزع بطبيعتها ومن صميمها إلى الدين، وبخاصة في أوقات الشدة، فتبدي العواطف الدينية التي فطرنا الله عليها)[١]، وهذا يتفق تماماً مع استبطانية "وليم جيمس" الذي (كان يعتقد أن المجهود التجريبي الصارم لتحديد قيام العقل بوظائفه في التجربة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى الباطن)[٢].

٢) عند "روسلان"[٣]: اعتبر "وليم جيمس" أن مذهب الاسمية[٤] يعد من جذور البراجماتية من خلال التقاء الفلسفتين (للاصطفائية في التفاصيل الجزئية)[٥]، و"روسلان" (فرنسي جدلي كان أول قائل بمذهب الاسمية ... يلوح أنه وصل إلى الاسمية من طريقين: أحدهما قول "بويس"[٦] : إن المقولات منصبة على الألفاظ، لا على الأشياء أنفسها، والآخر نقد "أرسطو" للمثل الأفلاطونية. فنتج له أن الجزئي هو الموجود، وأنه في وجوده غير متجزيء، فكل تحليل أو تمييز ملاشاة له بما هو جزئي، فما تمييزنا الجنس[٧] والنوع[٨]

[1] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص١٣.

[2] أورمسون،ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣١.

[3] روسلان (١٠٥٠-١١٢٠م): فيلسوف فرنسي، ويمكن أن يعد مؤسس الاسمية إذ قال إن الكليات هي مجرد ألفاظ، ويقول تلميذه ابيلار إنه نفى وجود أجزاء الكل؛ لأن الكل وحده الموجود في رأيه. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر.ص٣٢٧).

[4] الاسمية: هي المذهب الذي يرجع المعاني العامة إلى الأسماء، وله صورتان: الاسمية القديمة والاسمية الحديثة، أما الاسمية القديمة فهي مذهب (روسلان) وغيره، وهؤلاء أنكروا وجود الكليات، وأرجعوها إلى مجرد أسماء، أو صور أو إشارات. وأما الاسمية الحديثة فهي القول إن المعاني الكلية ليست سوى أدوات عمل نافعة تختلف باختلاف الحاجات. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج١. ص٨٣.)

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٤.

[6] بويس (٤٧٠-٥٢٥م): ولد في أسرة رومانية معروفة وفي سنة ٥١٠م صار وزيراً لتيودوريك ملك فرع الأستروجون بإيطاليا. ثم اتهم زوراً بالتآمر على مليكه وبمزاولة السحر والتنجيم، فأودع السجن دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه، وأعدم بعد تعذيبه تعذيباً شديداً، وفي كتبه المنطقية يرى من ناحية أن موضوع المنطق دلالة الألفاظ فحسب، وأن الكليات مجرد أسماء، وهذا رأي أعان فيما بعد على تكوين مذهب الاسمية. (كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص٥٦-٥٧.)

[7] الجنس: في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع. يقال الحيوان: جنس والإنسان نوع. قال ابن سينا: "والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع". (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج١. ص٤١٧).

[8] النوع: في اللغة الصنف من كل شيء، والنوع في اصطلاح المناطقة هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد وفي جواب ما هو، كالإنسان لزيد، وعمرو، وبكر، وقيل إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة، ويندرج تحت كلي أعم منه وهو الجنس كالحيوان، فإنه جنس الإنسان. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص٥١١).

والجوهر[١] والعرض[٢] وما إلى ذلك، إلا تمييز لفظي يقتضيه الكلام الإنساني، والكليات[٣] أصوات أو ألفاظ أو أسماء فحسب)[٤].

وقد تابع "روسلان" بعد ذلك في مذهبه الاسمية عدة فلاسفة منهم: "بيير أبيلار"[٥]، إلا أنه (اقتنع بأن الألفاظ إنما هي كلية لأننا نقصد بها إلى دلالة كلية، وأن للأنواع والأجناس مقابلاً في الخارج، خلافاً لما ارتأى "روسلان")[٦]، ومنهم أيضاً "وليم أوف أوكام"[٧]، الذي (لقب بمبتدع الاسمية، وبملك الاسميين وحامل لوائهم، والحق أنه قد سبقه... اثنان من معاصريه الفرنسيين أحدهما "دوران دي سان بورسان"[٨]،

---

[1] الجوهر: هو الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، وعرف أيضاً أنه هو الموجود لا في موضوع أي في محل قريب، ويقابله العرض، فإذا كان الجوهر حالاً في جوهر آخر كان صورة إما جسمية وإما نوعية، وإن كان محلاً لجوهر آخر كان هيولي، وإن كان مركباً منهما كان جسماً، وإن لم يكن كذلك، أي لا حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما، كان نفساً أو عقلاً. (انظر: صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج١. ص٤٢٤).

[2] العرض: له عدة معان ويمكن إرجاعها إلى معنيين: الأول: العرض ضد الجوهر، لأن الجوهر هو ما يقوم بذاته ولا يفتقر إلى غيره ليقوم به، على حين أن العرض هو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به، كاللون مثلاً، والثاني: العرض ضد الماهية، وهو ما لايدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان فهما لايدخلان في تقويم ماهيته. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص٦٩).

[3] الكلية: صفة ما هو كلي، وكلية الشيء أجمعه، يقال: أخذه بكليته، والقضية الكلية في المنطق هي القضية التي تستغرق موضوعها، لأن الحكم فيها واقع على جميع أفراد الموضوع في حالة الإيجاب، ومسلوب عنها في حالة السلب. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص٢٣٩.)

[4] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص٧٤.

[5] بيير أبيلار (١٠٧٩-١١٤٢م): فرنسي، واحد من أكبر الفلاسفة واللاهوتيين في القرن الثاني عشر، وقد حامى أبيلار عن نزعة اسمية مشتقة من روسلان، من أهم آثاره: "المع والضد" (نحو ١١٢٢م)، و"أعرف نفسك بنفسك" (بعد ١١٢٩م)، وغيرها، يرى البعض أنه حامل لواء الفكر الحر، ورائد للمذهب العقلاني. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٤٣-٤٣).

[6] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر.. ص٩٤. وانظر: نفس المرجع.ص٩٣.

[7] وليم أوف أوكام: ولد بين ١٢٩٥ و١٣٠٠م، ومات في ١٣٤٩ أو ١٩٥٠م، لاهوتي إنجليزي، أدخل تعديلات جوهرية على المذاهب الميتافيزيقية التقليدية –بخصوص العلاقات بين الجوهر والكم مثلاً-، وقد عُرف بجرأة أفكاره الفلسفية، من مؤلفاته: "ثماني مسائل بخصوص السلطة البابوية"، و"الشروح على كتاب الأحكام لبطرس اللومباردي"، وغيرها، لقد وجه في القسم الفلسفي الأكثر أصالة من آثاره، انتقادات بالغة الحدة إلى نزعة "تجريدية"، مفترضة تتناسى العيني الحي، وقد أحل محل الميتافيزيقا مذهباً إيمانياً يقوم على المأثور والشعور، وكان رائداً للتجريبية الإنجليزية. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٧٣٤-٧٣٥).

[8] دوران دي سان بورسان: (نحو ١٢٧٠-١٣٣٤م)، لاهوتي فرنسي، جلب عليه شرحه الأول لكتاب الأحكام متاعب مع رهبانيته، فعاد إلى تنقيحه بعد خمس سنوات (١٣١٢م)، وبعد تعيينه أسقفاً عاد ونقحه مرة أخرى في صيغة قريبة إلى الأولى (١٣١٧-١٣٢٧م)، شارك في فحص شرح وليم الأوكامي لكتاب الأحكام، وفي إدانة بعض قضاياه، كان حريصاً على حريته الفلسفية. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٨٩.).

والآخر "بيير أوريول"[١]، ومهما يكن من هذه النقطة التاريخية، يبقى أن "أوكام" هذا هو الذي طبق المذهب الاسمي على مسائل الفلسفة واستخرج نتائجها)[٢]، ومنهم أيضاً ما سماهم "يوسف كرم" بالاسميين الباريسيين والذين منهم: "نقولا دوتركور"[٣]، و"جان بوريدان"[٤] ، و"ألبير دي ساكس"[٥]، و"نقولا أورسم"[٦] ، و"بيير دايى" (١٣٥٠-١٤٢٠م)[٧].

٣) نجد في هذا العصر بذور العلم التجريبي فقد كتب "أديلار أوف بث"[٨]، وهو إنجليزي تثقف في فرنسا، كتاب سماه "المسائل الطبيعية" تبدو فيه عنايته

---

[1] بيير أوريول: فيلسوف ولاهوتي فرنسي، مات سنة ١٣٢٢م، له رسالة المباديء، وشرح على كتاب الأحكام، واجتهادات في نظرية المعرفة مهدت للمدرسة الاسمية، أنكر كل فعلية على المادة. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١١٥).

[2] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص٢٠٢. وانظر: نفس المرجع. ص٢٠٠-٢٠٨.

[3] نقولا دوتركور(نحو ١٣٠٠- بعد ١٣٥٠م): فيلسوف ولاهوتي فرنسي، قيل عنه إنه كلن هيوم العصر الوسيط، نقد المعنى الأرسطي عن الجوهر، ووضع نظرية في المعرفة تقوم على مباديء مشابهة لمباديء وليم الأوكامي، ولكنها تتأدى به إلى نتائج أكثر تطرفاً، فهو لم يقبل إلا بنوع واحد من المعارف اليقينية هو المعرفة البديهية المباشرة، والبداهة المباشرة ليس لها إلا مصدران: الملاحظة التجريبية، وتوكيد مطابقة الشيء لذاته. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٨٢.)

[4] جان بوريدان (نحو ١٢٩٥-١٣٥٨م): فيلسوف فرنسي مدرسي، كان من دعاة الاسمية، عمل على تحرير الفكر من تجريد العلم الطبيعي الأرسطوطاليسي، ومهد السبيل أمام العلم الحديث، كان منطقياً، وله الخلاصة في المنطق، كان يرى أن كل علم يدين لوحدته بوحدة موضوعه، وموضوع المنطق هو الكلي، وقد اهتم بمسائل الفلسفة الطبيعية.) (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٠٠).

[5] ألبير دي ساكس (١٣١٦-١٣٩٠م): فيلسوف وفلكي ورياضي وجيولوجي ألماني، كرس الكثير من كتاباته للمنطق، فاطلق المدرسيون على جملة نصوصه المنطقية اسم "المنطق النافع جداً"، وله كذلك شروح على أرسطو، وكتابات في الأخلاق. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٨٧).

[6] نقولا أورسم: فيلسوف وكاتب علمي، ولد نحو ١٣٢٠ أو ١٣٣٠م، في بايو (فرنسا)، ومات في ١٣٨٢م، دَرَس اللاهوت في جامعة باريس عام ١٣٤٨م. وحصل على لقب أستاذ في اللاهوت عام ١٣٦٢م. ولعب دوراً بالغ الأهمية كمستشار للملك شارل الخامس الذي كان ساهم في تربيته وهو ولي للعهد، كان عضواً في فريق السياسيين، والذي حاول بإشراف الملك أن يحدد قواعد علم الحكم، وكانت هذه الحلقة الضيقة تستقي تعاليمها من معين أرسطو بوجه خاص، ترجم أورسم كتاب الأخلاق وكتاب السياسة للمعلم الأول،وقد وضع كتاب السياسة والكتاب المسمى بالاقتصادي ورسالة في مبتدأ النقود واختراعها الأول، وكان أورسم عالماً من الطراز الأول وقد وضع أهم آثاره باللاتينية والفرنسية، وأثبت ريادته في مضمار الطبيعيات والفلكيات، وأورسم رائد من جهة أخرى بعد، لأنه كان أول من استخدم الفرنسية، قبل ديكارت بثلاثة قرون في التأليف الفلسفي والعلمي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١١٤-١١٥.)

[7] انظر : كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص٢٠٩-٢١٤.

[8] أديلار أوف بث (نحو ١٠٧٠-١١٥٠م): فيلسوف إنجليزي، كان من رواد نهضة القرن الثاني عشر، سافر إلى اليونان وسوريا وفلسطين وربما الأندلس، كان من أوائل مترجمي المؤلفات العلمية العربية وناشري الثقافة العربية الإسلامية في أوروبا الغربية،له مؤلف بعنوان مسائل طبيعية (بين ١١٠٥-١١١٠م)، وله رسالة في ذات الشيء وفي سوى الشيء، وفيها يتجلى اهتمامه بمسألة=

بالعلم التجريبي[١]. والتجربة – كما سيأتي - هي إحدى أهم سمات الفلسفة البراجماتية.

٤) كان السفوسطائيين أحد الجذور القديمة للفلسفة البراجماتية، وفي هذا العصر وجدت (طائفة اشتغلت بالجدل لأجل الجدل، واصطنعت الشك على ما كان يفعل سفسطائو اليونان، أشهر هؤلاء إنجليزي يُدعى "آدم"، كان يعلم في مدرسة بالقرب من "الجسر الصغير" على نهر السين، نشر سنة ١١٣٢م كتاباً في "الفن الجدلي"، يعد آية السفسطة في عصره)[٢].

٥) "جون دنس سكوت"[٣] (١٢٦٦-١٣٠٨م): يلتقي "جون دنس سكوت" مع الفلسفة البراجماتية وخاصة مع مؤسسها "تشارلز بيرس" في عدة أمور هي:

١- الميتافيزيقا عند "بيرس" (تميل بصورة واضحة إلى الواقعية المدرسية[٤] عند "دنــس سكوت")[٥]، (وليس معنى هذا أن "بيرس" قد طبق ميتافيزيقا "سكوت" مثلما هي في القرون الوسطى ولكنه وجد أن هذه الميتافيزيقا معتدلة تتلاءم ومتطلبات الثقافة الحديثة)[٦].

٢- تأثر "بيرس" بــ "سكوت" بمناداته بفصل واستقلال الفلسفة عن الدين أو اللاهوت، مما استدعى "سكوت" إلى أن يحاول التوفيق بين العقل والإيمان، وقد أثارت هذه المحاولة إعجاب "بيرس"، إلا أن أهم ما تأثر به "بيرس" هي نظرية الكليات فــ "سكوت" أكد على أن الكليات موجودة بشكل

=الكليات منطقياً وميتافيزيقياً.) (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٤٨).

[1] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص٨٢-٨٣.

[2] المرجع السابق. ص٩٥.

[3] جون دنس سكوت: فيلسوف اسكتلندي، تلقى العلم بأكسفورد وعلّم بها، ثم علم بباريس، كان سكوت ينتمي فكرياً إلى أوغسطين، وكان مطلعاً عل أرسطو وابن سينا وابن رشد، ويعتقد أن هذا الأخير هو أفضل من شرح أرسطو، ويعد سكوت طليعة الانحلال الذي طرأ على الفلسفة المدرسية، بعد نهضة القرن الثالث عشر، ضيق دنس سكوت نطاق العقل، ووسع نطاق الألوهية، فقد أقصى العقل عن مسائل ظنَّ أن ليس باستطاعته أن يبرهن عليها، وجعل من اللاهوت علماً عملياً غرضه تدبير أفعالنا أكثر من تعريفنا على حقائق معينة، وهكذا قد باعد الشقة بين الوحي والعقل، وفتح الطريق إلى القول بتعارضهما. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٢٩٣-٢٩٤.)

[4] الواقعية المدرسية (الاسكولائية): هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون، وتنقسم الفلسفة المدرسية تاريخياً إلى ثلاث فترات هي: الفلسفة المدرسية المبكرة، الفلسفة المدرسية الكلاسيكية، الفلسفة المدرسية الجديدة. (انظر: الحفني، د.عبد المنعم: **الموسوعة الفلسفية**. دار ابن زيدون –بيروت. مكتبة مدبولي –القاهرة. الطبعة الأولى. ص١٤٠).

[5] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هــ-١٩٨٣م. ص٢٤٥.

[6] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٠.

موضوعي في واقع الطبيعة، مما أوصل "بيرس" من خلال اتجاه الواقعية المدرسية (الأسكولائية) إلى نتيجة مفادها: أن المبادىء العامة هي مبادىء فعالة في الطبيعة وبصورة حقيقية[1].

٣- ولعل من أهم الأفكار التي طرحها "سكوت" وتأثرت بها البراجماتية أنه جعل من (اللاهوت علماً عملياً غرضه تدبير أفعالنا، أكثر منه تعريفنا حقائق معينة)[2]. من حيث عملية الأفكار وتأثيرها على أفعالنا.

---

[1] انظر : المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. ص٤٠-٤٢.

[2] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر. ص١٩٩.

المبحث الثالث: في العصر الحديث

المطلب الأول: الفلسفة التجريبية

المطلب الثاني: الفلسفة النفعية

المطلب الثالث: بعض الفلاسفة الذين تأثرت بهم البراجماتية

المطلب الرابع: الميكافيللية

المطلب الخامس: البيئة الأمريكية

المطلب السادس: الأصول الفكرية والعلمية

المبحث الثالث: في العصر الحديث

تأثرت الفلسفة البراجماتية في العصر الحديث تأثراً كبيراً بالفلسفة الإنجليزية بشكل عام، كيف لا والدولة الأمريكية هي امتداد للدولة الإنجليزية، أفلا تكون الفلسفة البراجماتية أيضاً امتداداً للفلسفة الإنجليزية؟! جاء هذا التأثر من خلال مدرستين فلسفيتين كبيرتين هما: المدرسة التجريبية، والمدرسة النفعية.

المطلب الأولً: الفلسفة التجريبية

لقد أقر "وليم جيمس" أن (البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً في الفلسفة، ألا وهو الاتجاه التجريبي)[١]. والاتجاه التجريبي وتحديداً المدرسة التجريبية ظهرت (في إنجلترا على يد "بيكون"[٢] وتبلورت بشكلها النهائي في فلسفة "لوك" و"باركلي"[٣] و"هيوم"[٤]، وقد دعت إلى القول إن التجربة أو الإحساس هو مصدر المعرفة)[٥]، فـ"بيكون" (اعتقد أن المعرفة البشرية تبدأ بالتجربة الحسية، ويمكن أن تتسع عن طريق ملاحظات وتجارب دقيقة)[٦]، إن "بيرس" يشير إلى أن أفكاره كانت تكتسي بالنبرة

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٠.

[2] فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م): إنجليزي، وضع دائرة معارف واسعة، بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، عارض المعرفة المدرسية (الإسكولائية) للعصر الوسيط، من مؤلفاته: التجديد الأكبر، الأورغانون الجديد أو علامات صادقة لتأويل الطبيعة، في حكمة الأقدمين (١٦٠٩م)، مقدمات للتاريخ الطبيعي والتجريبي (١٦٢٠م)، ومن الأعمال التي صدرت بعد وفاته: مطالعة علمية في وضع الأعراف (١٦٠٠م)، خواطر ونظرات في تأويل الطبيعة (١٦٠٧م)، التفنيد الفلسفي (١٦٠٩م)، في المباديء وعلى الأخص في الأصول (١٦١١م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٨٢.)

[3] جورج باركلي (١٦٨٥ – ١٧٥٣م): فيلسوف إيرلندي، نال درجات كهنوتية من كنيسة إيرلندا البروتستانية، من كتبه: "مباديء المعرفة الشرية" (١٧١٠م)، و"ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس"، و"ألسفرون"،و"الحلقات" وهو سلسلة من التأمات الفلسفية يُظن أها تحتوي على أعمق نظرياته الميتافيزيقية.(انظر: رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م.ص١٨٣- ١٨٤).

[4] ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) : فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي، اهتمامه بالفلسفة دفعه إلى دراسة مسألة المعرفة، كتب عمله الرئيسي رسالة في الطبيعة البشرية بين سن الثالثة والعشرين والسادسة والعشرين، في عام ١٧٣٩م أصدر الجزئين الأول والثاني من الرسالة بعنوان الفهم والانفعالات، وفي عام ١٧٤٠م أصدر الجزء الثالث بعنوان الأخلاق، مضى قدماً على إدخال المنهج التجريبي إلى حقل العلوم الأخلاقية، فأعاد كتابة الرسالة في الطبيعة البشرية. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٧٢٦-٧٢٧).

[5] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٢.

[6] رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م. ص٦٦.

الإنجليزية[1] وذلك في مناقشات النادي الميتافيزيقي، كما أن "وليم جيمس" يقر بأن الفلاسفة الإنجليز التجريبيين "لوك" و"باركلي" و"هيوم" قد أسهموا بقسط كبير في البراجماتية، ولكنهم استخدموها بعضاً لا كل[2]، وكذلك يشير "بيرس" إلى أن "باركلي" (على العموم يحق له أكثر من غيره أن يُعتبر مقدم البراجماتية في الفلسفة)[3].

ولكن ما هي آراء الفلاسفة الإنجليز الثلاثة("لوك"، "وباركلي"، "وهيوم") والتي تتفق مع الفلسفة البراجماتية؟

أما الفيلسوف "جون لوك" (١٦٣٢-١٧٠٤م) فيتفق معها في عدة أفكار ومنها:

١) في نقده لفكرة المادة الروحية أو الجوهر الروحي الذي فسره المذهب العقلي بأنه الاستمرار العملي في حياتنا يوجده جوهر روحنا، عالج هذه القضية من خلال مسألة "لوحدة شخصيتنا" فهو يختزل فكرة وحدة جوهر روحنا إلى قيمتها البراجماتية بالقياس إلى الخبرة[4]، إن "لوك" ينظر إلى الجوهريات الاسمية كأدوات غائية، وذلك من خلال اعترافه بالجواهر العملية في المعرفة[5].

٢) من خلال إقصائه للمذهب الغريزي وإبطاله له بعرضه على المذهب الحسي أو التجريبي، فلو (كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار)[6]؛ لذلك فإن "لوك" يرى أن "ديكارت"[7] كان محقاً تماماً في الاعتقاد أن بعض الأفكار يمكن أن تعرف

---

[1] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٩.

[2] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٠.

[3] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٣.

[4] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١١٤-١١٥.

[5] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٠٩-٤١٠.

[6] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص١٤٤.

[7] رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي. من مؤلفاته: بحث حول العالم أو حول النور، وبحث في الإنسان، التأملات الميتافيزيقية، مباديء الفلسفة، أهواء النفس، مجموعة رسائل، المقال في المنهج، الوجيز في الموسيقى. الفلسفة في نظر ديكارت هي العلم الكُلي كما كانت عند القدماء، وهي كذلك علم المباديء أي أعلى ما في العلوم من حقائق. وهي عملية ونظرية كما كانت عند القدماء، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه، غير أن العمل عند ديكارت هو المقصد الأسمى، ولو أن العقل أهم جزء في الإنسان، والحكمة خيره الأعظم، والغرض من العمل ضمان رفاهية الإنسان وسعادته في هذه الحياة الدنيا، بمد سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها في صالحه، وهو صاحب الشك الديكارتي، فلما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر، ولما كان التفكير موجوداً فأنا موجود، "أنا أفكر فإذن أنا موجود"، ثم اختصرت هذه العبارة بكلمة " الكوجيتو" الديكارتي، وكلمة "كوجيتو" كلمة لاتينية تعني "أنا أفكر". (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٢٣٧).

أنها واضحة ومميزة عن طريق حدس مباشر، وأنها بالتالي صادقة، ولكن خطأ "ديكارت" الوحيد يتمثل في افتراضه أن هذه الأفكار تكون فطرية ولا ترجع أصلاً إلى التجربة، ... ومن ثم فطالما أنه لا توجد أفكار فطرية، فإن "لوك" ينتقل إلى تقديم تفسير سيكولوجي للطريقة التي نكتسب بها أفكاراً عن طريق التجربة، وهذه الطريقة لا يعني بها "لوك" سوى أن العقل يكون في مرحلة الطفولة خالياً من المضامين والأفكار، فهو كالورقة البيضاء التي لم يُكتب عليها شيء، ولا تأتي أية مضامين أو أية أفكار إلا من خلال التجربة[١]، أي إنه لا توجد معرفة قبلية للإنسان، بل الإنسان يكتسب المعارف من خلال الخبرة والتجارب.

٣) ويتفق البراجماتيون مع "لوك" في (أن الوجود الحقيقي وجود الجزئيات، وأن الكليات ما هي إلا تجريد ذهني، ولا بد أن تلي الجزئيات في المرتبة، وأخذ عن "لوك" أن التجربة الجزئية إحساس جزئي في مكان معين وزمان محدد، وينبغي أن يكون الإحساس هو الحد الذي نقف عنده وننتهي عليه)[٢].

أما "جورج باركلي" (١٦٨٥-١٧٥٣م) فتظهر براجماتيته من خلال إنكاره للمادة، أي الجوهر المادي، و(إنكار المادة لازم من المبدأ التصوري القائل إن الموضوعات المباشرة للفكر هي المعاني دون الأشياء)[٣]، وهذا المبدأ إنما هو مأخوذ من مذهب الاسمية، إن تمسك "باركلي" بالمذهب التجريبي (القائل إن كل المعرفة تأتي من أفكار بسيطة عن إحساس وتفكير، فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة تظهر في أي منهما، وأن أي كلمة نستخدمها لتدل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا لا يمكن أن تكون سوى اسم، وإنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية، وذلك هو المذهب الاسمي: الذي يذهب إلى أن الأفكار المجردة أو الكليات هي أسماء محض)[٤]، إن "باركلي" يذهب إلى أنه لا وجود لجوهر المادة؛ لأننا لا نستطيع إدراكه، وإنما ندرك الشيء بأعراضه وخصائصه وصفاته، فمثلاً: البرتقالة، لا تعرف عنها إلا لونها، حجمها، إلى آخر صفات البرتقالة، وما دام أن الأمر كذلك فما الفائدة من وضع المـــادة؟ (وماذا عسى أن تكون، إنها "مجرد" يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات، فهي معنى باطل، فالاعتقاد

---

[1] انظر: رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة** : ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م. ص١٥٩.

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص١٦.

[3] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص١٦٦.

[4] رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة** : ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م. ص١٨٦.

بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير)[١]، إن "باركلي" يعرف الأشياء بخصائصها، أي بنتائجها، كما يقول "وليم جيمس" بقيمتها الفورية، وهو بهذا التصور يُعد براجماتياً (فإن نقد "باركلي" للمادة كان نقداً براجماتياً على الإطلاق، إن المادة تعرف كإحساسات لنا باللون والشكل والصلابة وما شابه ذلك، فهذه القيمة الفورية للفظ)[٢].

أما "ديفيد هيوم" (١٧١١-١٧٧٦م)، فـ"وليم جيمس" يعتبره براجماتياً أيضاً من خلال تطبيقه لنقد فكرة المادة الروحية أو الجوهر الروحي كما فعل سلفه "لوك" قبل ذلك[٣]، كما أن "وليم جيمس" أخذ عن "ديفيد هيوم" بعض الأفكار منها: رأيه في العلية، اعتداده الحاسم بالتجربة والمعرفة الجزئية المحدودة بالحواس، وإنكاره للمباديء العقلية الفطرية، وإنكاره للمعرفة الكلية الضرورية[٤].

إن "وليم جيمس" جعل هؤلاء الفلاسفة، كما أنه جعل مدرستي الاسمية والكلامية أو الاسكولائية، هي جذور للبراجماتية من خلال مناقشته لقضية الجوهر أو المادة، فنظرة هؤلاء إلى المادة والجوهر تتطابق مع نظرة "وليم جيمس" إلى أن المادة أو الجوهر إنما تعرف من خلال مجموعة الصفات التي تحملها كل مادة، (فهي تكون قيمتها الفورية الوحيدة بالنسبة لخبرتنا الفعلية. والجوهر في كل حالة يتجلى أو يبدو عن طريقها وبوساطتها، بحيث إننا إذا قطع الاتصال بيننا وبينها فلن يقدر لنا أبداً أن نحس بوجودها)[٥]؛ وهنا فإن "وليم جيـــمس" يطـــابق (البراجماتية بالطريقة الإنجليزية لبحث مدرك كلي، أي البحث عن قيمتها الفورية بالقياس إلى الخبرة المعينة)[٦]، إن الفلسفة البراجماتية (هي النتيجة المنطقية الضرورية للنزعة التجريبية؛ لأنه إذا كانت الحقيقة كامنة في الإحساس وحده، وإذا كان التصور هو عبارة عن خلاصة تحكمية للتجربة الحسية، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف تنحصر في طابعه التحكمي من حيث ما هو ملائم أو محقق لغاية عملية، ومن جهة أخرى فإنه إذا كان "القصور" ذاتياً صرفاً، وإذا لم يكن ينطوي في ذاته على حقيقة واقعية موضوعية، فإن صحته لا يمكن أن تحدد إلا بالنظر إلى نتائجه؛ أي بتطبيقه على الحقيقة الخارجية، ومعرفة مدى نجاحه أو فشله في هذا السبيل)[٧].

---

[1] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص١٦٨.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١١٣.

[3] انظر : المرجع السابق. ص١١٤.

[4] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص١٩.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١٠٩-١١٠. وللاستزادة انظر: نفس المرجع. ص١٠٨-١٣٧.

[6] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٨٦-٣٨٧.

[7] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٣٧.

ومع أن البراجماتية هي النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية، فإنها لا تقف موقف الضد من النزعة العقلية، فهي وإن كانت تصر على الوقائع والماديات المحسوسة والملموسة، إلا أنها لاتنكر إنكاراً تاماً للأمور العقلية التي ثبتت بالمنهجية البراجماتية، ومن هنا يتبين لنا معنى قول "وليم جيمس" في أن البراجماتية فلسفة توفيقية[1]، ومع هذه المحاولة التوفيقية بين النزعة التجريبية والنزعة العقلية إلا أن البراجماتية تبقى أقرب بكثير إلى الفلسفة التجريبية من الفلسفة العقلية.

المطلب الثاني: الفلسفة النفعية:

المدرسة الإنجليزية الثانية التي تأثرت بها الفلسفة البراجماتية هي: الفلسفة النفعية، و هي امتداد للفلسفة التجريبية، وعلى التحديد هي تطبيق للفلسفة التجريبية على علم الأخلاق (والمنفعة مذهب تجريبي، فالتجربة قوامه، والتجربة المقياس النهائي الذي ينشده)[2]، ولذلك تناول النفعيون (الأخلاق من خلال المنهج التجريبي فاعتبروها علماً وضعياً[3] وليس معيارياً[4])[5]، والنافع (ما لا يستمد قيمته من ذاته، بل من كونه وسيلة لغيره، واتخذه النفعيون وسيلة لمذهب المنفعة وللتفرقة بين الخير والشــر)[6]، ومذهب المنفعة هو المذهب الذي (يقوم على الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع)[7]، ومع أن هذا المبدأ الأساسي لمذهب المنفعة إلا أن النفعيين اتجهوا عدة اتجاهات (فمنهم من يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حدة، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب منفعة الفعل، ومنهم من يصنف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق ولا يحكم على الأفعال بنتائجها، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب المنفعة الخُلقي، ومنهم من يعرف المنفعة بأنها اللذة، وأصحاب هذا المذهب القائلون بالمنفعة القائمة على اللذة، ومنهم من يطلب المنفعة لذاتها حيث توجد

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م.ص٣٣.

[2] ديفدسون، وليم: **النفعيون**: ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر. ص١١.

[3] العلم الوضعي: مقابل العلم المعياري؛ لأن الأول يتقيد بما هو عليه الشيء في الواقع، والثاني يتناول ما يجب أن يكون عليه الشيء بالنسبة إلى بعض الغايات المتصورة. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص٥٧٨).

[4] العلوم المعيارية: هي العلوم المؤلفة من أحكام قيم أو تقويم خاضعة للنقد، كعلم المنطق، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال وغيرها، والمعيار هو النموذج المثالي الذي تقاس به معاني الخير، وفي علم الجمال هو مقياس الحكم على الإنتاج الفني، وفي المنطق هو قاعدة الاستنتاج، وفي نظرية القيم هو مقياس الحكم عل قيم الأشياء. (صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص١٠١).

[5] عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص٥٥.

[6] **المعجم الفلسفي**. مصر-القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1403هـ-1983م. ص١٩٩. وانظر: صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج٢. ص٤٥٨.

[7] الحفني، د. عبد المنعم : **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**.مكتبة مدبولي. القاهرة. الطبعة الثالثة.٢٠٠٠م. ص٧٨٣.

بعض الأفعال الخيّرة بذاتها، وتطلب لأنها كذلك وليس لأنها وسائل، ويسمى مذهبهم بمذهب المنفعة المثالي، ومن المنفعة ما يطلبه الفرد، ويسمى مذهب القائلين بمذهب المنفعة الفردي أو الأناني، ومنها ما يفيد الجماعة ويسمى بمذهب المنفعة الجماعي، ومن الفلاسفة من يعتبر المذهب النفعي مذهباً أخلاقياً معيارياً يُسترشد به لما ينبغي فعله، ومنهم من يعتبره مذهباً أخلاقياً وصفياً عمله تحليل التفكير السلوكي)[1]، ومع هذا يتفق النفعيون على أن المنفعة إنما هي غاية الخير والأخلاق؛ فالصدق ونفي الكذب –كأمثلة على الأخلاق- ليست هي الغاية بل الغاية هي منفعة الإنسان، و(مذهب المنفعة –كغيره من الفلسفات- ليس إلا تطوراً لبداية أولية عند اليونان لم تتوقف بعد، فقد بدأ كفكرة، لكنها محدودة المعالم وفي حاجة إلى التجارب والخبرات)[2]، وقد وجد اللفظ –أي المنفعة- سبيله إلى التداول على يد "جون ستيوارت مل"[3]، ثم كثر استعمال الناس له منذ ذلك الحين، ولكن "مل" لا يزعم أن له الفضل في ابتكاره، بل يقول إنه اقتبسه من تعبير عارض جاء في "حوليات الإبراشية" لمؤلفه "جولت"، ولم يكن "مل" بحاجة إلى أن يذهب بعيداً إلى "جولت" ليعثر على هذه الكلمة، بل كان في وسعه أن يجدها عند "بنتام"[4] الذي استخدمها في كتاباته مرتين[5]، والمنفعة كما يفهمها أصحاب المذهب، هي ما يقابل في أيامنا هذه الخير أو القيمة، وهي ما يجلب السعادة؛ ولذلك كان المبدأ الأساسي الذي يبني عليه "بنتام" مذهبه هو أن كل ما يحقق السعادة فهو خير، وكل ما لا يؤدي إلى تحقيقها فلا يمكن أن يكون خيراً[6]، و"بنتام" كـــان (العامل الأكبر على التحول من مذهب اللذة الأنانيـــة إلى مذهب اللـــذة العامة)[7].

---

[1] الحفني، د. عبد المنعم : **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**. ص٧٨٣-٧٨٤.

[2] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م. ص٢٢٢.

[3] جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣م): فيلسوف وعالم اقتصاد إنجليزي، كتب في صحف تتسم بطابع ليبرالي لعدة أعوام، ومن عام ١٨٣٥-١٨٤٠م أشرف على إدارة مجلة لندن ووستمنستر، لسان حال الحزب الراديكالي، عمله الفلسفي المهم الأول كان مذهب المنطق (١٨٤٣م)، ومن أعماله الأخرى، النفعية (١٨٦٣م)، وفلسفة وليم هاملتون (١٨٦٥م)، وأوغست كونت والوضعية (١٨٦٥م) وفيه جدد المذهب التجريبي على أساس السيكولوجيا التداعية المقتبسة من هيوم، وفي الأخلاق عدل نفعية بنتام ليكيفها مع القانون والسياسة، ومن مؤلفاته أيضاً: الحرية (١٨٥٩م)، تأملات حول الحكم التمثيلي (١٨٦١م)، لقد برع مل في تحديد الفكرة، في توضيح المبدأ، وكان الترجمان الرئيسي في القرن التاسع عشر لما يسمى بالمنطق الاستقرائي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٣٨-٦٣٩.).

[4] جيرمي بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢م): فيلسوف وفقيه قانون إنجليزي، بدأ بإرساء أسس المذهب الفلسفي الذي عرف بعد بضع سنوات بـــ"النفعية"، أول عمل أصدره بنتام هو شذرة حول الحكم (١٧٧٦م)، ومن مؤلفاته أيضاً: شرح للقوانين الإنجليزية (أربعة مجلدات، ١٧٦٥-١٧٦٩م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٨٢.)

[5] ديفدسون، وليم: **النفعيون**: ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر. ص٢-٣.

[6] الشنيطي، د.محمد فتحي: **نماذج من الفلسفة السياسية**. مكتبة القاهرة الحديثة. ص٦٩.

[7] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص٢٨٥.

وأما عوامل ظهور مذهب المنفعة في إنجلترا فكانت عبارة عن عاملين هما:

الأول: نظريات "آدم سميث" في تقسيم العمل، الذي سبقه ظهور التصنيع، وقد جلب نوعاً من الاهتمام بفكرة المنفعة.

أما **الثاني**: النظرية الأخلاقية، وهي ترجع إلى "هتشسون"[1] و مفادها اختصاراً: أن الخير هو اللذة والشر هو الألم، ومن هنا فإن أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفوق اللذة على الألم أقصى مداه[2].

وعلى أيدي الفلاسفة الإنجليز تحول اللفظ من اللذة إلى المنفعة، ومن اللذة الفردية إلى المنفعة العامة، فبينما (كان اللفظ يمثل في القديم اتجاهاً فردياً، يهتم بمصلحة الفرد وشعوره وإحساساته، فإن هذا المفهوم قد اتسع في الفكر الحديث والمعاصر ليجعل المنفعة جماعية، ويهتم بمصلحة الجماعة كلها، والتي يحيا الفرد بداخلها)[3]، بمعنى أن الفلسفة الإنجليزية النفعية متمثلة في فلاسفتها المشهورين الثلاثة (بنتام، وجيمس مل[4]، وابنه جون ستيوارت مل) وسعوا نطاق المنفعة من المنفعة الفردية إلى المنفعة الجماعية أو المنفعة العامة، (فاتخذت كلمة المنفعة عندهم طابعاً اجتماعياً، على اعتبار أن مصلحة كل فرد تتوقف على المصلحة العامة (أو مصلحة الجميع)، فقد أطلق كل من "بنتام" و"جون ستيوارت مل" على مذهبه اسم "أخلاق المنفعة العامة" بدعوى أن العقل يقضي بأن يكون المرء أنفع بوجه عام للآخرين)[5]، (ولعل من أسباب قبول مذهب المنفعة قبولاً واسعاً؛ أنه استبدل اللذة بالمنفعة، ولم يعد يبحث فيما يحقق سعادة الفرد الأنانية، وإنما سعادة أكبر قدر من الناس، وأنه حاول تقديم نوع من الإصلاح الاجتماعي تستصوبه الجماعات والناس)[6]. ويعرف "بنتام" المنفعة بأنها (ذلك المبدأ الذي يتوقف فيه استحسان أي فعل أو استهجانه على ما

---

[1] فرنسيس هتشسون (١٦٩٤-١٧٤٦م): فيلسوف وناقد إيرلندي، من مؤلفاته: الفحص عن أصل أفكارنا في الجمال والفضيلة (١٧٢٥م)، ومحاولة في طبيعة الأهواء والانفعالات وتطورها (١٧٢٨م)، وقد اشتهر في تاريخ الفلسفة بما ساقه من أدلة على وجود الحس الخلقي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٨٧).

[2] انظر: رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٠٧-٢١٤.

[3] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م. ص٣٢٥.

[4] جيمس مل (١٧٧٣-١٨٣٦م): فيلسوف ومؤرخ واقتصادي إنجليزي، كان من تلامذة بنتام في الأخلاق والاقتصاد السياسي (مباديء الاقتصاد السياسي، ١٨٢٢م) ومن تلامذة هيوم في فلسفة المعرفة (تحليل ظاهرات الذهن البشري، ١٨٢٩م. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٦٢-١٦٤).

[5] إبراهيم، د.زكريا: **المشكلة الخلقية**. دار مصر للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٦٩م. ص١٦٤.

[6] ليلى، وليام: **المدخل إلى علم الأخلاق**. ترجمة وتقديم وتعليق: د.علي عبد المعطي محمد. دار المعرفة الجامعية. ١٩٩١م. ص٢٧٢.

يبدو لهذا الفعل من اتجاه إلى زيادة أو نقصان سعادة الطرف الذي يكون الفعل متعلقاً بمصلحته)[1]، ولكن كيف تتفق المصلحة الفردية مع المصلحة العامة؟ (إن الخطوة الأولى التي اتخذها "بنتام" لإثبات اتفاق الصالح الخاص والعام، هي التعبير عن مبدأ حساب اللذات)[2]، (ويحاول "بنتام" إقامة الأخلاق بأسرها على ما يسميه حساب اللذات، وقد أخطأ "أبيقور" –فيما يقول "بنتام"- حين تحدث عن كيف اللذات أو نوعها من حيث كان المهم هو كمها أو مقدارها)[3]، وحساب اللذات يتم ضمن الشروط السبعة التالية: (١- شدة اللذة أو الألم الناتج منها، ٢- مدة أي منهما، ٣- يقينيتهما أو عدم يقينيتهما؛ أي مقدار احتمال حدوثهما على النحو المتوقع، ٤- سرعة حدوثهما، ٥- خصبهما، أو احتمال ترتيب إحساسات من نفس النوع عليهما، ٦- نفاذهما، أو تحررهما من أية إحساسات حاضرة أو مستقبلية من نفس النوع، ٧- وأخيراً نطاقهما، أو عدد الأشخاص الذين يمكن أن يتأثروا بهذه الإحساسات)[4]، والشرط الأخير –النطاق- أُطلق عليه عامل الامتداد، وهو أهم الشروط المؤثرة في حساب اللذات؛ وذلك لأن المهم في نظرية "بنتام" –حساب اللذات- أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد، لذلك فإن المحور الرئيسي الذي تدور عليه فلسفة "بنتام" النفعية هو القائل: بتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس[5].

أما "جون مل" فتتلخص نظريته في المنفعة في القضايا التالية:

١- الخير هو ما يرغبه الناس فعلاً، ويعترض عليه بأن الناس لا يرغبون دائماً وفعلاً فيما هو خير.

٢- اللذة هي الرغبة الدائمة للإنسان، ويعترض عليه بأن الإنسان الباحث عن رغباته يؤدي به إلى الأنانية الفردية، فمن المستحيل أن يبحث عن لذة أو سعادة الآخرين وهو لب المذهب النفعي الإنجليزي.

٣- تختلف اللذات عن بعضها البعض من حيث الكيف، وهذا متفق عليه، فاللذات تختلف فيما بينها، فلذة الاستماع تختلف عن لذة الكلام.

٤- يمكن للذات أن تتضايف مع بعضها البعض لكي تصل في نهاية الأمر إلى ما أسماه بالمقدار الكلي للذة أو السعادة.

٥- الغاية الأخلاقية ليست مجرد المقدار الأقصى للسعادة، لكنها أعظم سعادة لأكبر عدد؛ أي توزيع كم من السعادة –مهما صغر- على جميع الناس بصورة عادلة.

---

[1] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص٢٨٥.

[2] المرجع السابق. ص٢٨٦.

[3] إبراهيم، د.زكريا: **المشكلة الخلقية**. دار مصر للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٦٩م. ص١٦٥.

[4] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص٢٨٦.

[5] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **المشكلة الخلقية**. دار مصر للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٦٩م. ص١٦٦- ١٦٧.

٦- اللذة هي الشيء الوحيد المرغوب أو الصالح: والاعتراض الرئيسي على هذا المذهب هو أننا لا نقبل أن تكون اللذة هي موضوع رغبتنا الوحيد، وأنه هو وحده الشيء الصالح أو الخير، فنحن ندرك إدراكاً مباشراً وجود أشياء أخرى تتصف بالصلاح أو بالخير عدا اللذة[1].

وأهم الفروق بين "بنتام" و"مل" الابن – مع كونهما من أشد الدعاة إلى هذا المذهب- أن "جون ستيوارت مل" قال: (بأن اللذة ليست راجعة كلها إلى اللذة الجسدية وكميتها، كما اعتقد "بنتام"، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية، أي لاعتبارات معنوية)[2]، (وعلى هذا فإن "مل" يكمل مذهب "بنتام"، فيدخل الكيفية في تقدير اللذات، بينما يقتصر مُعلِمه- أي بنتام- على النظر إليها من الناحية الكميـــة وحسب)[3].

جاء "وليم جيمس" وأعلن "جون ستيوارت مل" قائداً للبراجماتية لو كان حياً في زمانه[4]، ولكن لوفاته أهدى إليه كتابه البراجماتية إخلاصاً منه له على أفكاره النفعية، وبما قدمه للفلسفة البراجماتية. فــ"وليم جيمس" عندما جعل (كلمة "الحق" وكلمة "النفع" مترادفتين، فنقول عن فكرة إنها نافعة لأنها حق؛ أو إنها حق لأنها نافعة)[5]، أدخل البراجماتية في فلسفات المنفعة وجعلها أحد أقسامها، وهو القسم الذي يتمثل في المنفعة العملية[6]، فما هي أوجه الاتفاق فيما بين فلسفة المنفعة والفلسفة البراجماتية، والتي دعت إلى جعل فلسفة المنفعة أحد جذور الفلسفة البراجماتية؟:

أولاً: إن كلتا الفلسفتين تعتمدان على الفلسفة التجريبية، فالفلسفة البراجماتية تقول: لا بد للوصول للنتائج من القيام أولاً بالتجارب والاختبارات، والفلسفة النفعية تقول: للوصول للمنفعة لا بد من التجارب والاختبارات للوصول إلى أقصى منفعة.

ثانياً: إن النتائج هي معيار الفشل والنجاح عند البراجماتيين وهي (كل شيء عند)[7] النفعيين.

ثالثاً: هدف البراجماتية هو التقدم في الحياة وتطويرها، فالغاية هي سعادة الإنسان، فإذا (كان ثمة فكرة بحيث إننا إذا اعتقدناها ستساعدنا على أن نعيش هذه الحياة، إذن فمن الأوفق حقاً لنا، ومن

---

[1] انظر: ليلى، وليام: **المدخل إلى علم الأخلاق**. ترجمة وتقديم وتعليق: د.علي عبد المعطي محمد. دار المعرفة الجامعية. ١٩٩١م. ص٢٧٣-٢٧٥. وانظر: إبراهيم، د.زكريا: **المشكلة الخلقية**. دار مصر للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٦٩م. ص١٦٨-١٧٣.

[2] زيادة، معن: **الموسوعة الفلسفية العربية**. معهد الإنماء العربي. الطبعة الأولى. ج١. ص٢٧٤. وانظر: بدوي، د.عبد الرحمن: **الأخلاق النظرية**. الناشر: وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثانية. ١٩٧٦م. ص٢٥٢-٢٥٣.

[3] العوا، د.عادل: **التجربة الفلسفية**. مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هــ- ١٩٦٤م. ص٤٧٢.

[4] انظر : جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١٣.

[5] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٨٠.

[6] انظر: شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م. ص٣٣٠.

[7] ديفدسون، وليم: **النفعيون**: ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر. ص١١.

الأجدر بنا أن نعتقد هذه الفكرة)[١]، وكذلك النفعي (فمحور تفكيره سعادة البشرية وسبيل الوصول إليها، إنه يعيش بمعزل عن نصب الحياة ومتاعبها، ولكنه ينغمس فيها انغماساً)[٢].

رابعاً: إن من أهم سمات وخصائص البراجماتية أن البراجماتي: واقعي عملي[•]، وكذلك النفعي فإنــه (عملي واقعي: يقيم الأفكار بقدر قيمتها العملية فحسب، ويقدر مالها من قدرة على خدمة الأغراض التي يرغب فيها الناس ويجاهدون في سبيلها)[٣]؛ لذلك يؤكد "وليم جيمس" هذا الاتفاق من أن البراجماتية (تتفق مع مذهب النفعية في توكيدها للنواحي العملية)[٤]، إلا أن "وليم جيمس" اتجه أيضاً إلى الأفكار المعنوية التي تقدم نفعاً معنوياً وليس مادياً؛ لذلك أثبت وجود الإله لمنفعته[٥]، كما أن "وليم جيمس" جعل الصحة هي المنفعة والمنفعة هي الصحة، فكل نافع صحيح وكل صحيح نافع، لقد كانت قضية اللذة والسعادة والمنفعة نتيجة للنظرة إلى الأخلاق والخير والجمال، فالذي يجعل هذا الشيء خيراً أو جميلاً هو لذته أو منفعته، وكانت المنفعة فردية مادية عند "أرستيبوس" اليوناني، ثم جاء "أبيقور" وجعلها فردية عقلية، ثم جاء الفلاسفة الإنجليز الحديثون وجعلوها عامة، فـ"بنتام" جعلها في الكم و"مل" الابن جعلها في الكيف، ثم جاء "وليم جيمس" وعمم هذا الاتجاه وجعل المنفعة ليست فقط في الخير الاسمي، أو في علم الجمال فقط، بل في جميع الأفكار بلا استثناء، فالأفكار الصحيحة هي الأفكار النافعة، وهي الحقيقية، فالحقيقي (ليس سوى المطلوب النافع الموافــق في سبيــل سلوكنا)[٦]، فالأفكار ليست (يقينيتها في مطابقتها للواقع، بل في قدرتها العملية: يقينية الأفكار في منفعتها)[٧]، وعلى هذا كان (النفع والضرر هما اللذين يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها)[٨]،

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١٠١.

[2] ديفدسون، وليم: **النفعيون**: ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر. ص٣٠.

[•] انظر : فصل سمات وخصائص البراجماتية.

[3] المرجع السابق: ص٣-٤.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٤.

[5] انظر: المرجع السابق: ص٩٦-١٠٤.

[6] المرجع السابق. ص٢٦٢. وانظر: المرجع السابق. ص٣٥٣.

[7] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٧. وانظر: جانيه، بول، مع سياى، جبريل: **مشكلات ما بعد الطبيعة**. ترجمة: الدكتور يحيى هويدي. راجعه: الدكتور محمد مصطفى حلمي. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٦١م. ص٢٢٢.

[8] سالم، د.محمد عزيز نظمي: **دراسات ومذاهب**. الناشر مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ١٩٨٨م. ص٤٨٣.

ومما هو جدير بالذكر أن مذهب المنفعة العامة امتد تأثيره من الأخلاق إلى السياسة[1]، وأسباب هذا الانتقال أن الإنسان الفرد يستحيل أن يصل إلى السعادة بمفرده، وذلك بحكم ظروف الحياة؛ لذلك لا بد من وجود دولة، فلو أجمع الناس على السعادة فإن الحصول عليها في أي مجتمع لا بد أن يكون مشروطاً بما تبيحه أو تحرمه العادات والقوانين والتشريعات لهذا المجتمع، كما أن النفعي لا يستطيع أن يفصل بين الغاية النهائية – وهي السعادة - وبين الأعمال السياسية، وعلى هذا فإن الفلسفة السياسية تسير بجانب الفلسفة الأخلاقية[2]، وأيضاً امتدت البراجماتية بما تمثله من منفعة إلى عالم السياسة، وأصبحت البراجماتية أو المصلحة هي التي تحكم السياسات، أي سياسات الدول، فالمنفعة العامة هي التي تحكم سياسات الدول المتقدمة – كما يدعون -، والمنفعة الفردية هي التي تحكم سياسات الدول النامية، وفي المحصلة النهائية فإن البراجماتية أو المصلحة هي التي توجه السياسات الدولية.

المطلب الثالث:بعض الفلاسفة الذين تأثرت بهم البراجماتية:

وقد كان لبعض فلاسفة العصر الحديث تأثيرات متفاوتة على البراجماتية، ومن هؤلاء الفلاسفة الذين كان لهم بعض الآراء التي يمكن عدها جذوراً للبراجماتية:

١ - **إيمانويل كانط** : يعتبر "كانط" من الفلاسفة الذين كان لهم الأثر الكبير على الفلسفة البراجماتية وخاصة على مؤسسها "تشارلز بيرس"، و(لم يكن تأثير فلسفة "كانط" النقدية تأثيراً عرضياً في التكوين الفلسفي لـــ"بيرس" إنما كان تأثيراً بنيوياً يمكن ملاحظته بين سطور كتاباته الأولى والمتأخرة معاً)[3]، ويظهر هذا التأثير من "كانط" على "بيرس" جلياً في أن "بيرس" كان قد استلهم اسم الفلسفة البراجماتية من كتاب "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لـــ"كانط"[4]، كما أن ("بيرس" يؤكد أن البراجماتية قد تحددت وتشكلت معمارياً أخذاً عن "كانط")[5]، كما أن"بيرس" هو الوحيد من بين أعضاء النادي

---

[1] انظر: الشنيطي، د.محمد فتحي: **نماذج من الفلسفة السياسية.** مكتبة القاهرة الحديثة. حاشية ص٦٨.

[2] انظر: ديفدسون، وليم: **النفعيون:** ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر. ص٨.

[3] **تأملات فلسفية فلسطينية من العنف إلى يوتيوبيا الدولة.** لا يوجد اسم مؤلف. الطبعة الأولى ١٩٩٠م. شرق برس. نيقوسيا- قبرص. ص١٤٦.

[4] انظر: ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة.** نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. 1963م.ص٢٣٢. وانظر:الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا.** الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٨١.

[5] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها.** بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٧.

الميتافيزيقي – الذي انبثقت عنه الفلسفة البراجماتية- دخله وكان كانطياً – كما يقول-[١]، ومع تعارض الكانطية مع البراجماتية فإن "بيرس" يؤكد على أنه (كان كانطياً صرف، إلا أنه أُجبر على البراجماتية عن طريق الخطوات المتتالية)[٢]، ونلاحظ مدى تأثر "بيرس" بــ"كانط" من خلال طرح "بيرس" "للمبدأ البراجماتي" في مقالته "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟"، فهناك (تشابه ملحوظ بين هذا وبين نظرية "كانط"، ويتجلى هذا التشابه في الجهود التي بذلها هذا المقال لتفسير شمول المدركات العقلية في عالم التجربة بنفس الطريقة التي أقام بها "كانط" قانون العقل العملي في عالم الأوليات)[٣]. وأيضاً نجد جذوراً للبراجماتية في فلسفة "كانط" من خلال: (تمييزه بين أنشطة العقل الخالص وأنشطة العقل العملي، أقر بالنسبة للمجال الأخير أن السلوك الأخلاقي لا يمكن أن يقوم إلا من خلال بعض الأفكار التي لا بد من التسليم بها مثل حرية الإرادة، وقد توسع البراجماتيون في هذا المجال وربطوا جميع الأفكار بالوظائف التي تحققها)[٤]، كما أن تأثر "بيرس" بــ"كانط" يظهر من خلال (معالجة "بيرس" لمشكلة الواقع ... فكما أن "كانط" يجادل بأن الأخلاق تتطلب فعلاً غير متأثر كلياً بالغايات الشخصية ضمن العالم الظاهري، فكذلك "بيرس" يجادل بأن الواقع يتطلب بحثاً غير متأثر كلياً بالغايات الشخصية ضمن التجربة المحدودة)[٥]، وإقصاء "بيرس" فكرة الغايات الشخصية، بل إقصاؤه بلوغ أي غاية محددة، هو ما أشار إليه "جون ديوي" في معرض حديثه عن فلسفة بيرس حيث يقول:(إن نظرية "بيرس" تناقض كل تحديد أو تقييد لمعنى المدرك في حدود بلوغ غاية محددة، ناهيك عن تحقيق غاية شخصية، وهي أشد معارضة لفكرة وضع العقل في مقدمة أي غرض مالي أو غرض في منتهى الضيق)[٦].

---

[1] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية.** ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٩.

[2] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها.** بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٩.

[3] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة.** نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص٢٣٣.

[4] مهران، د.محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٤٨.

[5] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها.** بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٧.

[6] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة.** نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص٢٣٤.

كما أن البراجماتية تتلاقى مع فكر "كانط" في أهمية العقل بوصفه المفسر الفعال للتجربة، وبنقده للميتافيزيقا التأملية، فهي تصر على أن الأفكار لا يمكن أن تشير إلى موضوعات تقع خارج نطاق الخبرة الحسية[1]، إن ("بيرس" قد أعجب كثيراً بالقاعدة الكانطية القائلة بأن "كل معرفتنا تبدأ بالتجربة"، فما يتجاوز حدود التجربة عند "بيرس" لا يكون منطقياً ... وقد كان اهتمام "بيرس" بالمنطق متأتياً من نظرته إلى منطق "كانط" أولاً، وثانياً ملاحظته أن فلسفة "كانط" برمتها تقوم على منطقه، وهذا ما دفع "بيرس" إلى عد المنطق الحجر الأساس في البناء الفلسفي، حتى إنه عُد أحد مؤسسي منطق العلامات، وما كانت مقولاته الأنطولوجية الثلاث سوى محاكاة للمبدأ الكانطي بأن المنطق هو سابق أنطولوجيا[2] على الميتافيزيقا، لذلك جاءت فلسفة "بيرس" مبنية على المنطق)[3]؛ وبهذا نرى تأثر البراجماتية بصفة عامة بالفكر الكانطي، ونرى هذا التأثر واضحاًعلى وجه الخصوص على "تشارلز بيرس".

٢ - "**توماس هوبز**"[4]: وذلك من خلال تأكيده (على أن الإنسان شرير وهمجي ومتوحش بطبيعته، أناني لا تحركه سوى مصلحته)[5]، ومع هذه النظرية الأخلاقية المتطرفة والتي لا توافقه عليها البراجماتية إلا أن "هوبز" والبراجماتية يجعلان مصلحة الإنسان ومنفعته هما اللذين يحركان الإنسان وخاصة الإنسان الفرد ويظهر ذلك عند "وليم جيمس"، ومما لا شك فيه أن "هوبز" وضع (أسس

---

[1] مهران، د. محمد، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٤٩.

[2] أنطولوجيا: أحد بحوث الفلسفة الرئيسة الثلاث، وهو يشمل النظر في الوجود بإطلاق، مجرداً من كل تعيين أو تحديد، وهو عند أرسطو علم الموجود بما هو موجود، وبهذا سمي بمبحث الميتافيزيقا العام. (**المعجم الفلسفي.** مجمع اللغة العربية: مصر- القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1403هـ-1983م. ص٢٦.) (والوجود بما هو وجود بمعزل عن الفردي، وأنه يشكل ماهية هذا الأخير وعلته) (حسيبة، د.مصطفى: **المعجم الفلسفي.** دار أسامة. عمان-الأردن. الطبعة الأولى. ٢٠٠٩م. ص١٠٥-١٠٦.)

[3] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها.** بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٤٨-٤٩.

[4] توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م): فيلسوف إنجليزي، من مؤلفاته: مباديء القانون الطبيعي والسياسي في رسالتين الأولى بعنوان في الطبيعة الإنسانية، والثانية بعنوان في الجسم السياسي، وقد طور الرسالة الثانية في كتاب مستقل بعنوان: العناصر الفلسفية للمواطن، والمعروف باسم في المواطن، ومن مؤلفاته أيضاً: رسائل في الحرية والضرورة (١٦٥٤م)، وكذلك القسمان الأول والثاني من العناصر الفلسفية: في الجسم، وفي الإنسان (عامي ١٦٥٥و١٦٥٨ على التوالي)، اعتبر توماس هوبز الإنسان فرداً يعمل بمقتضى قوانين أنانية نفعية. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة.** طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٧٠٨-٧٠٩).

[5] عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص٥٠.

عناصر كثيرة أصبحت تتميز بها المدرسة التجريبية الإنجليزية فيما بعد)[١]، مثلاً جعل مصدر المعرفة هو الإحساس، حيث يقول: (إن كل علم آت من الإحساس)[٢].

٣- وكذلك "**رينيه ديكارت**" (١٥٩٦-١٦٥٠م): نرى منهج "ديكارت" الذي دعا إليه إنما يكتسب عن طريق الممارسة، ولا شك أن هذا المنهج نتيجة للعمل والممارسة، وهذا هو مبدأ البراجماتية، كما أن القاعدة الأولى من القواعد الأربعة للمنهج وهي: ألا نقبل أي شيء سوى الأفكار الواضحة والمتميزة هي ما كان يدعو إليه "بيرس" في "كيف نجعل أفكارنا واضحة"، وكذلك في نظرته إلى الأخلاق، حيث (وضع "ديكارت" لنفسه قانوناً مؤقتاً للسلوك يوفر له بالمعيار العملي "البراجماتي" أفضل ظروف ممكنة للحياة)[٣].

٤- "**جامبا تستافيكو**" (١٦٦٨-١٧٤٤م): وهو فيلسوف إيطالي، له نظرية وهي: أن الحقيقة هي الفعل أو الصنع، كما أن الإنسان إذا أراد أن يعرف شيئاً عن الطبيعة فعليه أن يسلك الموقف التجريبي القائم على الملاحظة والتجربة، وهو بذلك يتوافق مع البراجماتية من حيث إن (المعرفة الفعالة بما يمكن عمله بالمادة موضوع البحث تُكسب المرء سيطرة على الواقع تفوق تلك التي يكتسبها من مجرد المعرفة الخارجية المجردة، وهذه الفكرة ترتكز عليها فلسفة "بيرس")[٤]، كما أن (رؤية المفاهيم وهي مطبقة بطريقة عملية هي التي تكسبنا فهماً صحيحاً لها. وقد تبدو وجهة النظر هذه قريبة الشبه بالنظرية البراجماتية)[٥].

٥- "**آرنست ماخ**"[٦]: صاحب نظرية "النظرية الحيوية"، وهي نظرية تتلخص في (أن المعرفة إنما هي تكيّف ذهني للكائن الحي بالوسط الذي يعيش فيه، وتفسر فيه القوى العارفة كوظيفة من الوظائف البيولوجية التي تنشأ من الكائن العضوي لتجعله يتكيف بنجاح مع بيئته)[٧].

---

[1] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٦٤.

[2] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص٥٣.

[3] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٧٠. وانظر: نفس المرجع. ص٦٩-٧١.

[4] المرجع السابق. ص٩٨.

[5] المرجع السابق: نفسه.

[6] آرنست ماخ (١٨٣٨-١٩١٦م): عالم طبيعيات وفيلسوف نمساوي، استحق لقب مبدع نظرية فلسفية جديدة هي النقدية التجريبية، من مؤلفاته: الاتجاهات السائدة في الطبيعيات (١٨٨١م، وقد تعاون في وضعه مع آخرين)، ومباحث في تحليل الإحساسات (١٨٨٦م)، وهو دراسة تمهيدية لعمله الكبير: الميكانيكا في تطورها التاريخي والنقدي، ومن مؤلفاته أيضاً: المعرفة والخطأ (١٩٠٥م)، وروائعه الفلسفية تحليل الإحساسات (١٩٠٢م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦١٦).

[7] الفندي، د.محمد ثابت: **مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م. ص١٨٧.

والنظريات الحيوية جاءت بعد إطلاق "دارون"[1] لنظريته التطورية، وذلك بإرجاع الحياة العضوية إلى التفاعلات الفيزيائية والكيميائية، ومن التطوريين الذين نادوا بالنظريات الحيوية "**سبنسر**"[2] فالشعورعنده (ينشأ من الصدمات العصبية، أي من لا شعور، والعقل ليس إلا شعوراً أصبح مزدهراً بعد غموض كان يكتنفه عند نشأته من الحياة العضوية. أي أنه نشأ من لا عقل. وما هو إلا أداة للتطابق، أي لتطابق الكائن الحي مع بيئته، أي إنه آلة في خدمة الحياة العضوية)[3]، و"سبنسر" له رأي آخر يعد من جذور البراجماتية، فهو يقول: (إن معظم معتقداتنا التي نؤمن بها ليس لها صور حسية تستطيع أن تردها إليها، فالحرية أو الاختيار مثلاً لا يمكن للذهن أن يجد لها صورة أو شكلاً ذهنياً، تستطيع أن توضحها به، فإذا لم يكن لهذه المصطلحات صور وأشكال ذهنية يستطيع العقل أن يتعامل بها، تستطيع الزعم بأن هذه المصطلحات ليس لها وجود ذاتي مستقل في الكون، وجاء "بيرس" وعمم هذا المبدأ في أن معنى كل اصطلاح أو فكرة ليس لها صورة حسية، إنما هو في أثر هذه الفكرة أو الاصطلاح في المحسوسات، أي في الاختبار والمشاهدة)[4]، والنظرية الحيوية هي جوهر فلسفة "جون ديوي"، الذي يرى أن العقل أداة لتكييف الإنسان مع بيئته، فنظرية الترابط العضوي أحد محاور فلسفة "جون ديوي"[5]، ونتج عن هذه النظرية أن المباديء نتيجة ضرورية حيوية وبالتالي فإن (المباديء تعبر عن حاجات الحي الضرورية لحفظ بقائه، وإن شئت قلت إنها حاجات حيوية)[6] وبناءً على هذا الرأي جاء "هنري بوانكاريه".

---

[1] تشارلز روبرت دارون (١٨٠٩-١٨٨٢): عالم أحياء إنجليزي، لكنه أصبح صاحب أبعد النظريات الفلسفية أثراً. من أهم كتبه: "أصل الأنواع" (١٨٥٩م)، "تسلسل الإنسان" (١٨٧١م)، ومن أهم آرائه القول بأن أساس أصل الأنواع هو الانتخاب الطبيعي، وهو يتحدث بالصدفة، ويتأكد بالوراثة، وليس فيه قصد ولا نظام، ولا يدل على علة تحدثه، ويشير إلى أن الأنواع الحية الموجودة هي الأنواع الأعلى التي تسلسلت من أنواع أدنى، حسب وجهة نظره. (حفني،دكتور عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م. ص٥٦٥-٥٦٦).

[2] هيربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م): فيلسوف إنجليزي، من مؤلفاته: رسائل حول دائرة الحكم الخاصة (١٨٤٢)، مباديء علم النفس (١٨٥٥م)، المباديء الأولى (١٨٦٠- ١٨٦٢م)، وقد عد أشهر فلاسفة عصره، وأستاذ المذهب الوضعي. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٣٥٦-٣٥٧).

[3] قدح، الطبيب فؤاد كامل: **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـ. لا يوجد مكان النشر. ص١٩٦.

[4] فام، يعقوب: **البراجماتية أو مذهب الذرائع**. الهيئة المصرية العامة للكتب. الطبعة الثانية. ١٩٩٨م. ص١٣٧-١٣٩.

[5] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ -١٩٩٣م. ص١١٧.

[6] قدح، الطبيب فؤاد كامل: **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـ. لا يوجد مكان النشر. ص١٩٧.

٦- "**هنري بوانكاريه**"[1] الفرنسي: الذي أطلق اسم "ملائمة أو مناسبة" على الحقيقة، وهذا الإطلاق جاء نتيجة لنظريته ومفادها: (أن الأصول والمباديء التي تقوم عليها الهندسة والميكانيكا هي مجرد "اصطلاح" أو "اتفاق" (convention) تواضع الرياضيون عليه، ونحن نضفي على هذا الاصطلاح أو الاتفاق صفة "الحقيقة"، لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه؛ بل لأنه "أكثر ملائمة أو مناسبة" من غيره)[2]، والأكثر ملائمة أو مناسبة يتطابق مع حقيقة "وليم جيمس" الأكثر نفعاً أو فائدة، وليس لمطابقتها للواقع، الرأيان الأخيران وجهت إليهما عدة انتقادات منها: (إن مجرد الشعور ليس معرفة، وإنما المعرفة هي الحكم، والحكم يصدر عن متكلم واحد بذاته، وإذن فادعاؤهم بأن العقل أداة في خدمة الحياة العضوية باطل؛ لأن العضوية ليست واحداً حقيقياً بذاته، ومنها: أن العقل ليس معرفة ولا هو شعور، إنما هو اسم لفعل معين من أفعال العارف، ولا سيما وأنه لوصح زعمهم في أن العقل أداة في خدمة العضوية، للزم أن تكون الأداة مغايرة للذي يستعملها، وبالتالي لأصبحت آراؤهم في نشأة الشعور والعقل من الحياة العضوية، لا أساس لها من الصحة)[3]، وأيضاً يقال لهم هل للإرادة وللتصميم وللوعي وللإدراك أعضاء بيولوجية وأدوات لخدمة الإنسان؟

المطلب الرابع: الميكافيللية:

تنسب إلى "نيقولا ميكافيللي"[4] الإيطالي (١٤٦٩-١٥٢٧م)، وهي وجهة نظر في السياسة، بل نستطيع القول بأنها منهج يسير عليه كثير من الناس، قائمة على مقولة لـــ"ميكافيللي" في كتابه "الأمير"، التي وردت في الفصل الثامن عشر: أن (الغاية تبرر الوسيلة)[5]، هذه المقولة جعلت الفلسفة الماركسية والدول الشيوعية تدمغ البراجماتية بأنها ميكافيللية؛ ولهذا (تُرجمت البراجماتية بأنها ذرائعية في اللغة العربية لتبدو وكأنها "ميكافيللية" ساقطة، فلا يدرس الناس أسسها الفلسفية، وبالتالي لا يعرفون شيئاً عن المناخ الفكري السائد في كل العالم اليوم بسببها وهذا ما روجت له الموسوعات الاشتراكية

---

[1] هنري جول بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢): عالم فرنسي، درس هندسة المناجم، والرياضيات، ثم التحق بالسلك التعليمي، أذاعت مذكرته حول نظرية التوابع الفوشية الصادرة عام ١٨٨١م صيته في الأوساط العلمية، كتب هنري بوانكاريه في ميادين رئيسية ثلاثة: في الرياضيات الخالصة، وعلم الفلك، وفي الفيزياء، ومن بين أعماله نذكر: دروس ملقاة في كلية العلوم في باريس خلال العام الدراسي ١٨٨٥-١٨٨٦م (جزءان)، والعلم الفرضية(١٩٠٢م)، وقيمة العلم (١٩٠٦م)، والعلم المنهج (١٩٠٨م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر.ص١٩٣- ١٩٤).

[2] الفندي، د.محمد ثابت:**مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م. ص١٩١.

[3] قدح، الطبيب فؤاد كامل: **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـــ. لا يوجد مكان النشر. ص١٩٨.

[4] نقولا ميكافيللي: أشهر أشياع الوثنية في عصره قرأ كتب التاريخ وانتهى إلى "سياسة واقعية" قوامها أن الحذر والقوة هما الخصلتان الضروريتان للحاكم، كما قال سوفسطائيو اليونان، وعرض مذهبه في كتب أشهرها كتاب "الأمير" (١٥١٣م)، و"مقالات على المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو" (١٥١٣-١٥٢١م)، وقد كان ميكافيللي نصير الاستبداد، وبقي اسمه عنواناً على سياسة الختل والغدر. (انظر:كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص٢٥-٢٦).

[5] ميكافيللي، نيقولا: **الأمير**. ترجمة أكرم مؤمن. مكتبة ابن سينا. ص٩١.

والشيوعية)[1]، وهذا ما ذهب إليه الكتّاب العرب الماركسيين أو البعثيين، فأمير إسكندر في كتابه تناقضات في الفكر المعاصر – وهذا الكتاب تولت نشره وزارة الإعلام العراقية سنة ١٩٧٤م، وهي فترة أوج المرحلة البعثية في العراق- يقول عن البراجماتية بأنها (قد أعطت الصياغة الفلسفية للمذهب الميكافيللي، ماذا كان ميكافيللي يقول؟ الغاية تبرر الواسطة –أي الوسيلة-، وماذا تقول البراجماتية: كل الوسائل صحيحة وخيرة ما دامت تؤدي بنجاح إلى بلوغ الهدف، ما من شيء خير أو شر في حد ذاته أو بالقياس إلى مبدأ عام أو قاعدة كلية، الصواب والصدق والخير ليست جميعاً سوى مرادفات لفظية لكلمة واحدة هي "النجاح")[2]، إلا أن ذلك غير صحيح؛ وذلك لأن (البراجماتية على الرغم من توخيها نجاح النتائج في العمل واعتبار ذلك هو الخير الحقيقي إلا أنها لا تقف من الوسائل موقف الميكافيللية، فلا تطبق مبدأهم: "إن الغاية تبرر الوسيلة"، وهذا أمر واضح في فهمنا للبراجماتية، فلا يمكن أن يقبل "وليم جيمس" -مثلاً كفيلسوف أخلاقي- الوسائل الشريرة إذا ما انتهى إلى نتيجة لا أخلاقية، ومعيار النجاح هنا هو أخلاقية الوسائل والنتائج أيضاً)[3]، فلا يمكن أن تقبل البراجماتية الوصول للنجاح إلا بوسائل المنهج العلمي التجريبي القائم على العمل، (وتبقى البراجماتية علماً على التزام إنساني بالاتجاه إلى العمل، وإلى النفع العملي، ففي ذلك خيره كله، والابتعاد عن المجردات)[4]، فإذا كان شعار الميكافيللية "الغاية تبرر الوسيلة"، فإن شعار البراجماتية "الغاية تحدد الوسيلة" فالغاية تحدد الوسيلة العملية ولا تبرر أي وسيلة للوصول إلى هذه الغاية؛ وعلى هذا فإن: (الذرائعية والتي تعني: اتخاذ الوسائل من أجل تحقيق الغايات، ولا نجده إلا في الميكافيللية في صلة الوسيلة بالغاية التي تبررها، وهو لا علاقة له بالبراحماتية لا من قريب ولا من بعيد)[5]، ولا نجد أي التقاء بين البراجماتية والميكافيللية إلا ما ذكره "برتراند رسل" في كتابه حكمة الغرب فهو يقول عن "نيقولا ميكافيللي": (وقد نظر إلى وظيفة الدين في الدولة نظرة براجماتية – عملية-، فليس مهماً على الإطلاق أن تكون العقيدة صحيحة أو باطلة، ما دامت تساعد على إضفاء قدر من التماسك الاجتماعي على الدولة)[6].

---

[1] نصري، هاني يحيى: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2002م. ص٣٤١.

[2] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٥٠-٥١.

[3] انظر: شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م. ص٣٦٩.

[4] المرجع السابق. ص٣٦٩.

[5] نصري، هاني يحيى: **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2002م. ص٣٤١.

[6] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٣٢.

وبعد الانتهاء من علاقة البراجماتية ببعض الفلسفات الحديثة (الماركسية، والوجودية، والميكافيللية)، لابد من ذكر أن هذه الفلسفات كان إهتمامها متركزاً على الإنسان، وحياته، دون النظر إلى أشياء أخرى ولذلك نرى أن الماركسية نادت بمجموع الإنسان (المجتمع)، بينما الوجودية نادت بفرديته، أما البراجماتية فنادت بهما معاً، وذلك بالنظر إلى النتائج المتحققة من أي عمل، أو فكرة، أو اعتقاد.

المطلب الخامس: البيئة الأمريكية:

مما لا شك فيه أن كل فلسفة تتأثر ببيئتها التي تعيش فيها، والفلسفة البراجماتية هي فلسفة أمريكية، فكان للبيئة الأمريكية الأثر في تشكيل الفكر البراجماتي وظهور الفلسفة البراجماتية، فنجد أن ظهور الفلسفة البراجماتية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان له جذور في الفكر الأمريكي، وتظهر جذور البراجماتية عند ثلاثة مفكرين أمريكيين سابقين هم: "بنجامين فرانكلين" (١٧٠٦-١٧٩٠م)، و"جفرسون" (١٧٤٣-١٨٢٦م) والذي عين رئيساً للجمهورية مرتين ورفضها في المرة الثالثة، و"أمرسون"[1] المعاصر للفلاسفة البراجماتيين (بيرس، ووليم جيمس، وديوي)، والذي كان صديقاً حميماً لوالد "وليم جيمس"، وقبل البدء بالأفكار التي تأثر بها الفلاسفة البراجماتيون من المفكرين الأمريكيين لا بد من توضيح أن أمريكا الوليدة والمهاجرة من أوروبا (بلا تراث فكري عريق، وإن حياتها العقلية المطبوعة بطابعها الخاص، لم تبدأ بداياتها المتميزة إلا في أخريات القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين)[2]؛ ولذا بقيت قبل ذلك (مسرحاً تتحرك عليه ظلال التيارات الفكرية الأوروبية، وتتردد بين جنباتها أصداء الفلسفة الغربية وتأثيراتها)[3]؛ ولذلك فإن الفلسفة البراجماتية تعد الفلسفة التي تعطي الصورة الواضحة للولايات المتحدة الأمريكية، فهذه (الفلسفة العلمية العملية، التي يطلق عليها اسم الفلسفة البراجماتية، قد أصبحت طابعاً يميز التفكير الأمريكي حتى ليرتبط بها هذا التفكير على أقلام الكتّاب وألسنة المتكلمين في أرجاء العالم ارتباطاً يجعل الواحد منهما دالاً على الآخر، فإن قيل "فكر أمريكي" وثب إلى الأذهان صفته البراجماتية، وإن قيل "فلسفة براجماتية" ورد على الخاطر معها الفكر الأمريكي وروداً مباشراً)[4]، أما الأسباب التي أدت إلى ربط الفلسفة البراجماتية بالأمريكية فهي عدة منها:

---

[1] أمرسون (١٨٠٣-١٨٨٢م): الداعية الأول للفلسفة المثالية في أمريكا، تعلم في هارفارد، وتخرج قسيساً، ومشكلة الفلسفة عنده علاقة الروح بالمادة، ومن رأيه أن الطريق إلى المعرفة هو التأمل والحواس، وتقوم فلسفة أمرسون على التماثل والتعويض، والتماثل يكون بين روح الإنسان وكل ما يوجد في العالم، والتعويض هو أن كل ما يكون سلباً فيه لا يمكن إلا أن يكون هناك ما يعوضه عن هذا السلب. (حفني،دكتور عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م. ص٢٣٦-٢٣٧).

[2] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص١٣.

[3] المرجع السابق: ص١٤.

[4] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٤٠.

١- إن الفلاسفة البراجماتيين الثلاثة (بيرس، وجيمس، وديوي) كانوا أمريكيين، ومع كونهم أمريكيين كانوا يعتزون بالحياة الأمريكية ويريدون أن يكون لها موضع قدم بين الحضارات السابقة والأمم القديمة، وكما أن الولايات المتحدة الأمريكية استقلت عن انجلترا من الناحية السياسية والاقتصادية ... الخ، فلا بد أن تستقل أيضاً من الناحية الفلسفية، فلذلك كان منشأ الفلسفة البراجماتية الولايات المتحدة الأمريكية فربطت بها.

٢- إن الأفكار التي ارتكزت عليها الفلسفة البراجماتية إنما هي صورة عن مواطني الولايات المتحدة الأمريكية، فهي (جاءت انعكاساً للحياة الأمريكية بما تنطوي عليه من شهوة في الامتلاك، وإمعان في الحياة المادية، وإعلاء لقيمة الفرد، ومصالحه إلى أقصى درجاتها، فهي تعبر عن النظام الرأسمالي الأمريكي، بما يرتبط به من مصانع كبرى، وتجارة ضخمة، ومشروعات هائلة، وما يترتب على ذلك من ربح ومنفعة مادية يجب تسخير العمل البشري لبلوغ أقصى مداها، وهذا النجاح العملي في دنيا الواقع الأمريكي هو أساس نظرية الحقيقة البراجماتية)[١].

٣- أيضاً من هذه الأسباب: الناحية الاجتماعية الثقافية (فليس في الولايات المتحدة الأمريكية بين الطبقات كل ما تراه في غيرها من فوارق وفواصل، إذ إن مكانة الفرد في المجتمع لا يحددها ما قد هبط إليه من أسلافه من ثروة أو جاه، إنما المقياس الذي يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أنتجه، إذن فالأساس هو العمل، هذا بالإضافة إلى أن العمل لم يعد منفصلاً عن القدرة العقلية بحيث لا تستطيع وأنت في أمريكا أن تقسم الناس إلى قسمين: فهذا مفكر، وذلك عامل؛ لأن المفكر هناك إنما يفكر في مجال عمله، والعامل يطبق في عمله نظرات فكره)[٢].4- إن عدم اهتمام الأمريكي بالجانب الاجتماعي والثقافي، دفعه إلى العمل والاجتهاد في العمل وخاصة في الاقتصاد؛ لذلك جاءت تعبيرات "وليم جيمس" الذي (يجسد الفكر الأمريكي الأصيل لغة ولهجة وأسلوباً لآرائه وكأنها ثمن يدفع نقداً أو قيمة على الصندوق، أو أنها نتائج أو فوائد من شأنها أن تستجيب لآراء رجل الشارع، لذلك تكلم بلغة بيئته الأمريكية، وأعرب عن نزعاتها العملية، وحاول أن يعكس عقلية الإنسان العادي حيث تبرز، إلى جانب الثقة باللاهوت القديم، نظرة عملية واقعية، هي نظرة التجار وأرباب المال المتأهبين للمغامرة وارتياد المجهول)[٣].

---

[1] مهران، د. محمد، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٧٣.

[2] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد.** مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٤٠-١٤١.

[3] العوا، د.عادل: **التجربة الفلسفية.** مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م. ص٤٥٨-٤٥٩. وانظر: ديورانت، ويل: **قصة الفلسفة:** ترجمة أحمد الشيباني. توزيع دار النفائس. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٤م. ص٥٦٢-٥٦٣. وللتوسع في

٥- قول البراجماتية بالتعدد والكثرة –وخاصة "وليم جيمس"- وذلك لأن لدى (الأمريكيين تعددية في الحكومة، وتعددية في الطبقات الاجتماعية، وتعددية في المعايير الأخلاقية، وتعددية في التخصصات المهنية، وتعددية في الفنون)[١].

إن "جون ديوي" يدافع عن أصالة البراجماتية وتحديداً مبدأ "بيرس" بنفعية العوامل البيئية الاجتماعية والظروف المحيطة للفلسفة البراجماتية أن كان لها التأثير الكامل عليها، ومع هذا يثبت أنه لا بد للفيلسوف أن يتناول بعض جوانب بيئته المحيطة به حيث يقول: (وهذه النظرية أمريكية في أصلها على قدر ما تصر على ضرورة العمل البشري، وتحقيق الأغراض لكي يكون الفكر واضحاً، لكنها في الوقت نفسه تعارض جوانب الحياة الأمريكية التي تعتبر العمل غاية في ذاته، والتي تنظر إلى الغايات بالمعنى العملي البالغ الضيق، وفي كلامنا عن مذهب فلسفي من حيث علاقاته بعوامل قومية، يجب أن نحرص على أن لا نقتصر على جوانب الحياة التي يشتمل عليها المذهب، بل يجب أن نعنى بالجوانب التي يناهضها المذهب، إنه لا يوجد فيلسوف استحق هذا الاسم لمجرد أنه مجد الاتجاهات والخصائص السائدة في بيئته الاجتماعية، كما أنه من الحق أيضاً أنه لم يوجد على الإطلاق فيلسوف إلا وتناول بعض جوانب الحياة في عصره بالتمجيد)[٢].

ومما لا شك فيه أن البرجماتية تأثرت تأثراً كبيراً بالحياة الأمريكية –كما رأينا سابقاً- من خلال مطابقة هذه الحياة لبعض الأفكار البراجماتية التي جاءت منسجمة، وكما أن البراجماتية تأثرت ببعض آراء الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة (فرانكلين، وجفرسون، وأمرسون) السابقين لها، فهي قد تأثر جانبها العملي بعملية "فرانكلين" الذي كان معظم نشاطه في مجال الحقل العملي –هدف عملي-، حيث كان رجلاً عملياً يدعو إلى استغلال الوقت لأنه يحسب الوقت المادة التي تصنع منها الحياة، وأيضاً بعملية "أمرسون: الذي أكد على علاقة الفكر بالعمل، وأن ليس للفكر معنى إذا لم يؤد إلى عمل، وأما "جفرسون" فقد ركز على مبدأ "الحس المشترك للمواطن" ولم يكن في حينه مبدأ فلسفياً واضحاً فهو محاولة للوصول إلى اليقين بدون الميتافيزيقا وهو أن يكون الإنسان عملياً[٣]، والذي

تأثير الحياة الاقتصادية على الفلسفة البراجماتية انظر: إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص١٧.

[1] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص٢٢٨.

[2] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. من كتاب: **فلسفة القرن العشرين** (مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة. نشرها واجوبرت د. رونز. ترجمة عثمان نوية. الناشر مؤسسة سجل العرب ١٩٦٩م. ص٢٣٥.

[3] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م.ص٤٤.

طوره "تشارلز بيرس" بقوله: أنا نفسي سميت البراجماتية نظرية الحس المشترك النقدي[1]. وكذلك تأثرت البراجماتية بفكرة النفعية عند "فرانكلين" و"جفرسون"، فـ"فرانكلين" يقول:" لم يكن للوحي من حيث هو كذلك أي وزن عندي ولكني أخذت بالرأي الذاهب إلى أنه لم تكن بعض الأفعال السيئة لأنها ممنوعة بالوحي أو حسنة لأنها سيئة لنا ، أو موصى بها لأنها مفيدة لنا في طبائعها على أن توضع جميع ملابسات الأشياء موضع الاعتبار"[2]، وأما "جفرسون فقد عد المنفعة كمقياس لمدى ما يحققه إدخالها من فائدة[3]. وعلى هذا يمكننا القول إن فلاسفة نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر إلى أواسطه كانوا من الممهدين للفلسفة البراجماتية بدعوتهم إلى العمل والنظر إلى الفائدة والمنفعة، ومع هذا فلم تكن إلا شذرات فكرية وليست أفكار منهجية، حتى جاء الفلاسفة البراجماتيون الثلاثة (بيرس: المؤسس، وجيمس: الباني، وديوي: المجمل لهذا البناء)، فشكلوا الفلسفة البراجماتية على ماهي عليه من مباديء وسمات وخصائص.

المطلب السادس: الأصول الفكرية والعلمية:

١ــ المنهج العلمي:

يقول "هنتر ميد" في كتابه الفلسفة أنواعها ومشكلاتها: (المصدر الرئيسي للبراجماتية هو منهاج البحث العلمي)[4].

المنهج: حُد هذا اللفظ إلى أكثر من حد. فمثلاً: أطلق "أفلاطون" هذا اللفظ وأراد به البحث أو النظر أو المعرفة، وعند "أرسطو" كان يعني: بحثاً، وبداية عصر النهضة الأوروبية عرف بأنه: مجموعة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة، وحده أصحاب منطق بور رويال[5] (١٦٦٢م) بأنه: فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين؛ أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكون بها عارفين، أما ما انتهى

---

[1] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٥٣-٥٨.

[2] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م.ص٣٥.

[3] ديوي، جون: **آراء توماس جفرسون الحية**. ترجمة: محمود يوسف زايد.دار الثقافة.بيروت. ١٩٧٥م.ص٢٦.

[4] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١٦٣.

[5] منطق بور رويال: ظهر منطق بور رويال في فترة تاريخية بدأت تعرف نهضة فكرية وثقافية واسعة، في حين كان العصر الوسيط يجهل اللغة الإغريقية، ومن ثم لم تتمكن الفلسفة الوسيطية أن تتعرف إلى منطق أرسطو في أصوله، فقد عرف منطق بور= =رويال بمؤلف منسوب إلى هذه الجماعة موسوم بـــ: "المنطق أو فن التفكير" كتبه أنطون أرنولد وبيير نيكون اللذان جاهرا أرسطو العداء، ونشر في عام ١٦٦٢م. وأصبح نصاً تعليمياً يدرب طلبة العلم على فن التفكير من أجل التوليف الحسن للكلمات والصيغ. (يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**. الناشرون: منشورات الاختلاف- الجزائر. المركز الثقافي العربي- المغرب. الدار العربية للعلوم- بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م. ص٤٥-٤٦).

عليه التعريف بأنه: الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة[١]، فالتعريف الأول جعله طائفة من القواعد؛ أي ركز على قواعد البحث العلمي للوصول إلى الحقيقة، أما الثاني فجعله فناً وليس علماً أو طريقة، وهذا الفن ينقسم إلى قسمين عند الجهل يكون للكشف عن الحقيقة وعند العلم يكون للبرهنة على هذا العلم، وهذه المعرفة. أما الثالث فكان أضبط لتعريف هذا العلم من خلال جعله طريقاً محدداً بقواعد للوصول إلى نتائج، لذلك كان أبسط تعريف للمنهج العلمـــي بأنــه: (طريقة يصل بها إنسان إلى الحقيقــة)[٢]، وقد تنوعت مناهج العلم في وقتنا الحاضر وتشعبت، فمنها على سبيل المثال لا الحصر، منهج البحث الوصفي، ومنهج البحث التاريخي، ومنهج البحث التجريبي، ومنهج البحث المقارن، ومنهج البحث في تحليل النظم، ومنهج البحث المتعدد المداخل[٣]. والذي يعنينا في هذه الأطروحة منهج البحث التجريبي، وهو المنهج الذي استخدمه البراجماتيون، وهو ما قصده "هنتر ميد" في المصدر الرئيسي للفلسفة البراجماتية، والمقصود بالمنهج التجريبي بأنه الذي (يشمل الملاحظة والتجربة معاً، وهو الذي نبدأ فيه من جزئيات أو مباديء غير يقينية تماماً نسير بها معممين حتى نصل إلى قضايا عامة، لاجئين في كل خطوة إلى التجربة كي تضمن لنا صحة الاستنتاج، وهو منهج العلوم الطبيعية على وجه التخصيص)[٤]، ولمنهج البحث العلمي التجريبي خطوات ومميزات وخصائص ومنطلقات، إلا أن محور هذا المنهج هي الخطوات، والتي يمكن تعدادها كالآتي: تحديد المشكلة، تجميع البيانات، وضع الفروض، اختبار الفرض أي إجراء التجربة، ثم النتيجة أو نتائج هذه التجربة[٥]. والمنهج العلمي التجريبي إنما هو المنهج الاستقرائي، والذي يتتبع الجزئيات للوصول إلى الكليات والعموميات، ومجاله العلوم الطبيعية، وبسبب تقدم العلوم الطبيعية لاستخدامها هذا المنهج، توجهت العلوم الإنسانية لاستخدامه، إن التقدم العلمي والمادي الكبير الذي أحرزته العلوم الطبيعية بواسطة المنهج التجريبي أصبح هو الأسلوب الذي احتذته بقية العلوم الأخرى، والأخذ بهذا المنهج التجريبي يعني بالضرورة أن تتحول جميع العلوم الإنسانية، الفسيولوجية، السيكولوجية، .... الخ، إلى دراسة الظواهر المادية المحسوسة فقط التي

---

[1] انظر: بدوي، عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثالثة. ١٩٧٧م. ص٢-٥.

[2] نعمان، د.منصور مع النمري، غسان ذيب:**البحث العلمي**: **حرفة وفن**. الناشر دار الكندي. إربد-الأردن. ١٤١٨هـ-١٩٩٨م. ص١٥.

[3] انظر: داود، د.عزيز: **مناهج البحث العلمي**. دار أسامة مع دار المشرق الثقافي. عمان-الأردن. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص٣.

[4] بدوي، عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثالثة. ١٩٧٧م. ص١٨-١٩.

[5] انظر: بدر، د.أحمد: **أصول البحث العلمي ومناهجه**. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثانية. ١٩٧٥م. ص٥٦-٥٨.

يمكن إخضاعها للمنهج التجريبي، والتي يمكن أن تتحصل من خلالها على تقدم سريع ونمو مطرد[١].

والغرب جعل "فرنسيس بيكون" واضع أسس هذا العلم، أي هو الذي جعل البحث العلمي قائماً على الملاحظة والتجربة، إلا أن الباحث في كتب علماء المسلمين يجد أنهم الذين أسسوا هذا المنهج وعملوا به، فكان التأليف النظري والأداء العملي (القيام بالتجربة) وخاصة في علوم الطب، والفيزياء والكيمياء وغيرها – أي العلوم الطبيعية بشكل عام-. ويحتمل أن يكون "فرنسيس بيكون" أخذه عن المسلمين، ولكنه أخذه مبتوراً؛ لأن المنهج العلمي التجريبي عند المسلمين يتكون من شقين رئيسين هما: القواعد الضابطة، أي قواعد التي تضبط المنهج العلمي التجريبي، وخطوات المنهج العلمي التجريبي. فـ"فرنسيس بيكون" وفلاسفة وعلماء الغرب أخذوا بالخطوات ولم يأخذوا بالقواعد الضابطة، كالإيمان والإحسان والعدل، والتقوى، والتواضع والصدق، والأمانة والشكر والحلم والأناة والرفق، والمحبة والجود والكرم وحفظ اللسان وغيرها، أي الجانب الإيماني الأخلاقي لهذا المنهج، فالمسلمون حينما انطلقوا إلى خطوات المنهج التجريبي انطلقوا من مباديء وأسس ثابتة؛ لذلك كان من نتائج استخدام الخطوات دون القواعد الضابطة: الإلحاد، وتدمير البشرية باستخدام الأسلحة النووية والكيماوية، وإجراء التجارب على الإنسان دون النظر إلى إنسانيته، والكثير مما نراه من سيئات الحضارة الغربية وخاصة الأمريكية القائمة على الفلسفة البراجماتية.

إن الفلسفة البراجماتية شأنها شأن العلوم الإنسانية الأخرى كان لها أسبابها التي جعلتها تتبنى وتتخذ المنهج العلمي التجريبي مصدراً لها، ومن هذه الأسباب:

١- إنه منهج أثبت صحته وصدقه – من وجهة نظرها- في توجيه السلوك الإنساني، خلافاً للمنهج العقلي.

٢- التزام المنهج العلمي التجريبي من التحقق العملي لكل ما يُعرض عليه من أفكار ونظريات وبذلك هو (الطريقة الوحيدة التي تجعل الإنسان متمكناً من البحث العلمي)[٢]؛ ولذلك فإن له فاعلية في الحياة.

٣- المنهج العلمي التجريبي قادر على مساعدة الإنسان في التقدم والتطور في حياته كلها.

٤- خدمة الإنسان هدف المنهج العلمي التجريبي من خلال قدرته على حل المشكلات التي تعترضه، وكذلك الفلسفة يجب أن تكون مرتبطة بخدمة الإنسان وحل مشكلاته، فلا بد للفلسفة من التزام المنهج العلمي التجريبي للوصول إلى خدمة الإنسان وحل مشكلاته[١].

---

[1] انظر: محمد، سماح رافع: **المذاهب الفلسفية المعاصرة**. مكتبة مدبولي. الطبعة الثانية. ١٩٨٥م. ص١٨.

[2] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٠.

إن "بيرس" عندما طرح مبدأه (المبدأ البراجماتي) إنما كان نتيجة لتطبيقه المنهج العلمي التجريبي؛ ولذلك فقد جعل (كل تفكير يجري على أساس ما يجري في معامل العلوم الطبيعية، ولما كانت الفكرة في المعمل لا تقبل إلا إذا كان لها نتائج عملية يشاهدها كل من أراد أن يشاهد، فقد جعل هذا نفسه مبدأ نظريته في المعرفة، فالمعرفة لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل إنسان أن يشاهدها إذا أراد)[٢]، و"بيرس" يقول عن نفسه: (إنه عندما كان يدرس المدارس الفلسفية كلها، ويتتبع طرائق الفكر عند أصحابها، إنما كان ينظر إليها من وجهة نظر الباحث العلمي في معمله، يبحث عن الجديد الذي لم يُعرف بعد، إن فلسفتي يمكن وصفها بأنها محاولة فيزيائي أن يصور بِنْية الكون تصويراً لا يتعدى ما تسمح به مناهج البحث العلمي)[٣].

فـ "بيرس" الكيميائي الذي أنشأ مختبراً للكيمياء وهو في مقتبل العمر، وشاهد نتائج اختباراته من خلال تطبيقه للمنهج العلمي التجريبي على تجاربه الكيميائية، فإن هذه المشاهدات قادته إلى صياغة المبدأ البراجماتي، كما أنه (ليس من شك أن دراسة "بيرس" العلمية هي التي دفعته إلى صياغة هذه القاعدة المنهجية التي تشبه في واقع الأمر فكرة "تحقيق الفروض"، تلك الفكرة التي استوحى أهميتها من العلم الحديث، والواقع أن كل أفكارنا في رأي "بيرس" شبيهة بالفروض العلمية)[٤]. وكما أن "بيرس" استخلص مبدأه من خلال تطبيق المنهج العلمي التجريبي على المعرفة فهو أيضاً جعل هذا المنهج منهجاً لتثبيت الاعتقاد –كما سيأتي-[٥]، أما "وليم جيمس" فكان مضطرباً في تطبيق هذا المنهج، فقد طبقه على مشكلة الحقيقة[٦]، بينما نجده تخلى عن هذا المنهج عند الاعتقاد والدين فكان استبطانياً[٧]، وكذلك بتأكيده على أن الفلسفة وشخص الفيلسوف لا ينفصلان[١]. أما "ديوي" فقد (وضع

---

[1] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص٦١-٨٢.

[2] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٤٨.

[3] محمود، د.زكي نجيب: **فلسفة وفن**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٦٨-١٦٩.

[4] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ -١٩٩٣م. ص٩٨.

[5] ولمعرفة منهج "بيرس" بكل تفصيلاته، كما ذكره في كتاباته، انظر: المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٦٧-٧٨.

[6] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٣٢.

[7] استبطانياً: أي أن "وليم جيمس" كان يعتقد أن المجهود التجريبي الصارم لتحديد كيفية قيام العقل بوظائفه في التجربة لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إلى الباطن.(انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف إليها شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.ص١٣١).

منطق العلم أو نظرية البحث العلمي، واستخدم المنهج العلمي في كافة ميادين الحياة الاجتماعية)[2]، وأداتية "جون ديوي" ووسيليته إنما هي طريقة في حل المشكلات من خلال وضع الفروض وتطبيق التجارب عليها، واستخلاص النتائج والعمل بها لحل المشاكل، ولا شك أن هذا هو صميم المنهج العلمي التجريبي.

إن البراجماتية إنما هي تطبيق المنهج العلمي على التجربة الإنسانية، ومن خلال هذا التطبيق يمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجماتية، أي البحث عن المنحى الواقعي للفكر أو الاعتقاد، وذلك بالتمسك بالوقائع الجزئية والنظر في صحيح النتائج الحاسمة التي تنجم عنها في تجربتنا[3]، هذا التطبيق إنما هو تطبيق حسي وتجريبي واختباري؛ لذلك يقول "جون ديوي" (لكن المقولات الأساسية –يقصد الزمان والمكان وغيرها- قد اتسع نطاقها تراكمياً، وتعززت قوتها بسبب قيمتها، حيث طبقت على أمثلة حسية وأشياء في خبرتنا؛ لذا فقيمة المدرك العقلي ليست في أصل نشأته، بل إن تطبيقه هو الذي يصبح مقياس قيمته، وهذا هو الجنين الذي نشأت عنه البراجماتية كلها)[4]،فالبراجماتية تميزت بتطبيقها المنهج العلمي التجريبي على جميع الأفكار سواءً أكانت هذه الأفكار: دينية، فلسفية، سيكولوجية، فسيولوجية، ... الخ. مهما كانت هذه الفكرة فهي خاضعة للمنهج العلمي التجريبي، فإن جاءت بنتائج ناجحة ومفيدة فهي صحيحة وحقيقية، وإلا فهي ليست كذلك، كما إن هذا المفيد لا بد أن يكون حلاً للمشاكل التي تعترض الإنسان، كما ذهب إلى ذلك "جون ديوي".

٢ــ نظرية التطور:

النظرية الثانية التي تأثرت بها الفلسفة البراجماتية –كما تأثرت بها الأفكار التي ظهرت بعد منتصف القرن التاسع عشر والقرن العشرين- هي نظرية التطور، وعلى الأخص نظرية التطور الداروينية، نظريات التطور تبحث في (تفسير طريقة ظهور تلك المجموعات الهائلة من أشكال الحياة الموجودة الآن)[5]؛ أي كيف بدأ وجود المخلوقات وخاصة النباتات والحيوانات.

---

[1] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص٦٩-٧٠.

[2] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٩.

[3] انظر: الشنيطي، د.محمد فتحي: **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**. مكتبة القاهرة الحديثة. ص٩٤.

[4] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص٢٤٦.

[5] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص ١٠٧.

ونظرية التطور (تتلخص في أن الحيوان والنبات على تعدد أنواعهما التي تبلغ الآلاف نشأت في الأصل من نوع واحد، وأن الجماد نفسه بما فيه من ذرات وجزيئات وعوالم وعناصر ترجع إلى أصل واحد، فالتطور قانون شامل يسري على عالم الجماد وعالم الحيوان على السواء، وهو يقضي بأن الحي أو الجماد دائم التحول لا يثبت على حال واحدة)[١]، ولكن هذا التحول وهذا التغيير من الأصل إلى الأجناس والأنواع الموجودة ما سببه؟ السبب هو ما يزعمه أنصارها (أن الحياة الأولى للإنسان والحيوان والنبات بدأت على ظهر هذه الأرض بجرثومة أو جراثيم قليلة، تطورت من حال إلى حال تحت تأثير فواعل طبيعية حتى وصلت إلى هذه التنوعات التي نراها وعلى رأسها الإنسان، وهذه التحولات والتطورات والترقيات جاءت بعد صراع مرير بين هذه الكائنات وبين عوامل للطبيعة وتقلباتها، وبين نفس هذه الكائنات الحية بعضها مع بعض عبر آلاف القرون من أجل البقاء)[٢]، وهذه النظرية التصق اسمها باسم "دارون" على الرغم من أن هناك من سبق "دارون" في طرح هذه النظرية، ولكن ليس بالطريقة التي اتبعها "دارون" في طرح نظريته، بل من خلال القول بالتغير والتحول، فبعض (أقدم المفكرين اليونانيين لم يكتفوا بالاعتقاد بأن التغيير هو الحقيقة النهائية في الكون -ومنهم "هيراقليطس" مثلاً-، بل لقد نظروا إلى مجرى الحياة على أنه عملية متدرجة يستعاض فيها عن الأشكال الناقصة بأشكال أكثر منها كمالاً، -ومنهم "أنبادقليس"[٣] مثلاً-، وبحلول عصر "أرسطو" ظهرت الفكرة القائلة إن الأكثر كمالاً لا يمكن أن يتطور من الأقل كمالاً، وفي عصر النهضة بعثت من جديد الفكرة القائلة بإمكان وجود نوع من النمو المتدرج، على الرغم من أن الفلاسفة لا العلماء الرواد هم الذين أبقوا شعلة فكرة التطور متوهجة، فقد ألقى "بيكون"، و"ديكارت" و"ليبنتز"[٤] و"كانط" أفكاراً كانت بمثابة الوقود في هذه النار، حتى كان "أرازموس دارون" (١٧٣٨-١٨٠٣م)، وهو جد "تشارلز دارون" – واشتهرت نظرية التطور باسمه- قد ذهب إلى أن

---

[1] موسى، سلامة: **نظرية التطور وأصل الإنسان**. الناشر: سلامة موسى للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة السادسة. ص١٣.

[2] باشميل، محمد أحمد: **الإسلام ونظرية دارون**. الطبعة الثانية. ١٩٦٨م. ص٢١-٢٢.

[3] أنبادقليس ولد نحو ٤٩٢ق.م ومات عام ٤٣٠ق.م : فيلسوف يوناني، له نظرية في نشأة الكون، حيث تتصارع إلى ما لانهاية القوتان اللتان تسوسان الكون، وهما الحب والكره، فتتأديان بالتناوب إلى الانفصال والاتحاد بين العناصر الأربعة الأساسية، وهي النار والهواء والتراب والماء، وفق أدوار محتومة، وله نظرية في نشأة الحيوان، ونظرية في النفوس. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٩٧-٩٨.)

[4] ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م): فيلسوف ألماني، تقدم في السابعة عشرة من عمره برسالة في مبدأ التشخيص، ونال شهادة البكالوريوس في الفنون، وفي عام ١٦٦٦م صدر له باللاتينية في فن التركيب، وهو بمثابة مشروع أولي لإصلاح الرمزية والمنطق، ونشر له في ١٦٦٧م رسالة في منهج جديد في مشكلات القانون، ومن مؤلفاته: التناسب الحق بين الدائرة والمربع عام ١٦٨٢م، والمنهج الجديد= =لتعيين النهايات الكبرى والصغرى عام ١٦٨٤م، وعرض فلسفته النهائية في كتاب تأملات في المعرفة والحقيقة والأفكار. ولكن مذهبه لم يأخذ أبعاده إلا في المقال في الميتافيزيقا، ومن أشهر كتبه محاولات جديدة في النهج البشري. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥٧٨-٥٨٥).

كل الحيوانات الحية نتجت مما أسماه "نسيجاً حياً واحداً"، كما أيد "يوقون" الفرنسي فكرة قيام ظروف البيئة بإدخال تعديل مباشر على الأشكال الحيوانية)[1]، ثم جاء "لامارك"[2]، وطرح نظريته التطورية ويعتمد فيها "لامارك" (على أثر البيئة المباشر في تقليل التطور، وتسمى نظريته بنظرية الاستعمال والإهمال في بيئة الكائن الحي استجابة للمطالب الجديدة، ويدعم وجودها أو يضعف نتيجة للاستعمال أو الإهمال، ثم تتكفل الوراثة بنقل الصفات المكتسبة الجديدة للأحفاد)[3]، وهو ما يسمى بنظرية ("وراثة الصفات المكتسبة")[4]، وهو ما اشتهر به "لامارك". ثم جاء "تشارلز داروين" ونشر نظريته التطورية في كتابه "أصل الأنواع" والذي ألفه في عام ١٨٥٩م، يصرح فيه "داروين" بأن هذه التحولات والتغيرات تحدث وتفسر بأربعة قوانين (نواميس) هي:

١- ناموس تنازع البقـــاء. ٢- ناموس الانتخاب الطبيعـــي. ٣- ناموس المطابقة. ٤- ناموس الوراثة.:

١- **أما ناموس تنازع البقاء -صراع البقاء-** فمعناه: هو أن كل الكائنات الحية في تنازع مستمر، وأن البقاء يكون للأكمل والأقوى من المتنازعين، أما الأضعف فإنه يتلاشى لأنه غير صالح للحياة.

٢- **وأما ناموس الانتخاب الطبيعي -الانتقاء الطبيعي-** فمعناه: أن الطبيعة تنتخب أو تنتقي الأقوى والأكمل فتبقيه وتُلاشي الأضعف والأنقص وتبيده، ليكون نتيجة ذلك الارتقاء بمعناه الأعم.

٣- **وأما ناموس المطابقة أو التحول** فيعني: أن لنوع الأغذية وطرق الوصول إليها دخلاً كبيراً في إحداث الاختلاف بين الأنواع، أي ملائمة الحيوان مع بيئته وظروفه وتغيره مع هذه البيئة.

٤- **وأما ناموس الوراثة** فمعناه: أن الصفات العرضية التي تحدث في الآباء بواسطة اختلاف الأحوال والأوساط المعيشية تنتقل إلى الأبناء، فتنشأ تلك الأبناء مختلفة فيما بينها، ولا يزال هذا الاختلاف يقوى على مر الأجيال والقرون، حتى تستحيل تلك الاختلافات الفرضية إلى اختلافات جوهرية توهم الرائي لها أنها اختلافات نوعية في أصل الخلقة، وهي في الحقيقة اختلافات بسيطة في مبدئها، توالت عليها الحقب حتى ازدادت تأصلاً في الكائن الحي ونمت فيه فأدت به إلى مباينة

[1] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.** ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١٠٧-١٠٨.

[2] جان باتيست لامارك (١٧٤٤-١٨٢٩م): عالم طبيعي فرنسي عرف أول نظرية شاملة للتطور الارتقائي للعالم الحي، نشر كتاباً عنوانه "النبات الفرنسي"، يعتقد لامارك أن هناك عملية تسمى "التولد الذاتي"؛ بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة، تأثر تشارلز داروين بفكرة لامارك عن دور البيئة والوراثة في التطور والارتقاء، واستخدمها في نظريته عن نشوء الأنواع وتطورها مع شيء من التعديل. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي.** مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٤٨٩).

[3] القرطاس، قيس: **نظرية داروين بين مؤيديها ومعارضيها.** مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٩٧١م. ص٣٥.

[4] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.** ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١٠٨.

الأصل الذي نشأت منه تمام المباينة، حتى أن الرائي لهما يظنهما من نوعين مستقلين، وهما نوع واحد، كما نرى ذلك بين الحمار والحصان[1].

وبعد "دارون" ظهرت نظريتان في التطور، وهما لا تمثلان تعديلاً لنظرية "دارون" بقدر ما تمثلان امتداداً لها، وهما:

١) نظرية "فيزمان" ومفادها أن للجسم نظامين منفصلين ومستقلين للخلايا، الأول:الخلايا الجسمية تتأثر بالاستعمال والتموين وهي مقر الصفات المكتسبة عند "لامارك"، أما الثاني: فهي الخلايا الجرثومية (الخلايا الخالدة)، وهذه الخلايا تستمر من أول كائن بشري حتى تصل إليك. وهكذا فإن الفرد لا يستمد أصله من الخلايا الجسمية، وإنما من الخلايا الخالدة التي لم يكن أبواه إلا حاملين أو ناقلين لها[2].

٢) نظرية الطفرة: وصاحبها هو "دي فريس"[3] وهو عالم تجريبي هولندي (وهو من أتباع "دارون" إلا أنه كان يعتقد أن الانتخاب الطبيعي عاجز عن تعليل التطور، وأن الطفرات فيها الجواب الشـــافي)[4].

وتكمن خطورة نظرية التطور في عدة أمور منها:

١) أنه لا يوجد شيء "ثابت"، فكل شيء متغير ومتحول، سواءً أكان هذا الشيء أفكاراً أم حيواناً أم نباتاً أم إنساناً؛ (لأن الطبيعة كلها في تغير دائم وتطور دائب، فلم تعد تستطيع أن تصنف الكائنات أجناساً وأنواعاً بحيث يظل التقسيم إلى الأبد قائماً؛ لأن الكون متطور تتغير أجناسه وأنواعه)[5].

٢) وهذا أدى إلى إنكار الإله الخالق للإنسان؛ لأن الإنسان في زعم أصحاب هذا المذهب خُلق نتيجة لتطور خلية أو خلايا خضعت لقوانين أو نواميس، فمرت بمراحل طويلة الأمد، كل مرحلة أكثر تطوراً من سابقتها حتى وصلت إلى الإنسان، فخُلق الإنسان نتيجة هذا التطور وليس بقـــدرة الإلـــه،وعلى هذا يؤكد "وليم جيمس" أن الداروانية أقصت الألوهية وذلك بقوله: (إن المذهب الداروينى قد أزاح إلى الأبد القصد من عقول العلميين، فقد فَقَدَ مذهب الإلهية ذلك المركز الثابت)[6] وهذه نظرية إلحادية متهافتة، وإن لم تناد بالإلحاد الصريح إلا أنها تدعو إليه بحجة أن هذا ما أثبته

---

[1] انظر: باشميل، محمد أحمد: **الإسلام ونظرية دارون**. الطبعة الثانية. ١٩٦٨م. ص٤٣-٤٥.

[2] انظر: ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١١٢.

[3] لم أعثر له على ترجمة.

[4] القرطاس، قيس: **نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها**. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٩٧١م. ص٤٧. وانظر: ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١١٣.

[5] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٣٩.

[6] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٩٣.

المنهج العلمي؛ بمعنى أن العلم (حل محل اللاهوت سيداً تخدمه الفلسفة وتتبعه. فأصبحت شارحة للعلم بعد أن كانت مؤيدة للدين، وبات المعمل ومناهجه ونتائجه ميدان الفلسفة كما هو ميدان العلوم)[١]، فـــ "دارون" من أوائل من حاول أن يجمع (بين التيارين المتلازمين، تيار البحث العلمي، وتيار النظر الفلسفي)[٢].

إن الحقائق العلمية الحديثة المكتشفة أقصت ونقضت نظرية التطور وأثبتت إثباتاً لا مجال للشك فيه أنه لا بد من وجود إله خالق لهذا الكون، وخاصة الحقائق البيولوجية والمتعلقة بجسم الإنسان، والحقائق الكونية، أي السماء أو ما يسمى علم الفلك والفضاء.

٣) وأيضاً لم تعد نظرية التطور نظرية علمية وحسب، أو نظرية معرفة وحسب؛ لأننا لا نقتصر فيها على الوقوف على تاريخ الأحياء، بل نكتسب منها مزاجاً واتجاهاً؛ لأنها تحيل التطور مذهباً حيوياً، والارتقاء ضرورة اجتماعية[٣]؛ ولذلك فإن هـــذه النظريـــة (خرجت من كونها نظرية علمية قابلة للصواب أو الخطأ، إذ تحولت إلى أيدلوجية يدافع عنها أنصارها، ولا يترددون في القيام بعمليات تزوير مشينة من الناحية العلمية والأخلاقية)[٤].

٤) وأيضاً فإن ناموس المطابقة أو التحول – أي ملاءمة البيئة- يؤدي إلى أن يعتقد الإنسان بمعتقدات الجماعة والبيئة التي يعيش فيها، وينتج عنه أن الأفكار والمعتقدات والديانات هي من اختراع الإنسان لتتناسب مع بيئته وتتلاءم معها وهو زعم مرفوض نقلاً وعقلاً.

وقد ألف كثير من العلماء الكتب في الرد ونقض نظرية التطور وانتقادها والتي منها: أن الخلية الأولى والتي تطورت منها الكائنات كيف وجدت؟ ومنها: إذا كان هناك انتخاب وإقصاء لجنس ما دون جنس فلم هذا التنوع الموجود في هذا العالم الآن؟[٥]، ولكن من أقوى الانتقادات التي نقضت نظرية "دارون" (أن "دارون" عجز عن التمييز بين الوراثة البيولوجية والتأثير الحضاري على سلوك الإنسان وتطوره)[٦].

---

[1] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٤٠.

[2] ميد، هنتر: **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة. ص١٠٨.

[3] انظر: موسى، سلامة: **نظرية التطور وأصل الإنسان**. الناشر: سلامة موسى للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة السادسة. ص٨-٩.

[4] كولن، فتح الله: **حقيقة الخلق ونظرية التطور**. المترجم أورفان محمد علي. دار النيل للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٨.

[5] انظر: النشواتي، د محمد نبيل: **الإعجاز الإلهي في خلق الإنسان وتفنيد نظرية دارون**. دار القلم. دمشق. ٢٠٠١م.وانظر: كولن، فتح الله : **حقيقة الخلق ونظرية التطور**. المترجم: أورفان محمد علي. دار النيل للطباعة والنشر. ٢٠٠٤م. وغيرها الكثير.

[6] القرطاس، قيس: **نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها**. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٩٧١م. ص٤٢.

والذي يعنينا في هذا البحث موضع الداروينية أو نظرية التطوروتأثيرها في فكر فلاسفة البراجماتيين، أو في الفلسفة البراجماتية، فعند "بيرس" نرى تأثره بنظرية التطور بنظرته إلى الحقيقة،(حيث يرى "بيرس" أن الابتكار العلمي يساوي ظهور أنواع جديدة، أو هذه الفكرة تقود إلى الإزالات في صراع الوجود المتمثل بالنضال من أجل القبول في المجتمع العلمي والنوع الأصلح من "الفرضيات" التي تستقر في أنواع مستقرة من النظريات هي التي من الممكن أن تحصل على الاستقرار التكيفي المطلوب للبقاء عبر الزمن؛ ولذا فإن الحقيقة الواقعية للبقاء تظهر ملائمة المعتقدات العلمية مع الحقيقة المعادلة للملائمة في التحليل النهائي كما تم إظهاره من قبل البقاء النهائي)[1]، وهذا يماثل: "ناموس تنازع البقاء"، و"ناموس الانتخاب الطبيعي أو انتقاء الأصلح"، ثم "ملائمة البيئة، أي ناموس المطابقة أو التحول" عند "دارون".

أما "وليم جيمس": فيظهر واضحاً تأثره بالداروينية من خلال:

١- نظرته إلى الحقيقة وأنها متغيرة لا ثابتة، وهذا صميم نظرية التطورالتي تقول إن العالم متغير وغير ثابت، فالحقيقة عند "جيمس" في تغير وتطور حسب إفادتنا منها، والإنسان هو الذي يصف الفكرة بالصدق بجهده وبحثه وليست صفة لازمة فيها.

٢- ناموس الملائمة عند "دارون"، أي التكيف والملائمة للبيئة، تأثر بها "وليم جيمس" تأثراً كبيراً، ويظهر ذلك فيما يلي: أ) الصدق متطور ووظيفة الفكر هي تحقيق تكيف الإنسان مع العلم الذي لا يظل حال على واحدة أبداً.

ب) النظرية لا بد أن يتطور معناها ويختلف تبعاً لتطور وظيفتها؛ ولكي تكون النظرية صادقة ينبغي أن تجد مجال تطبيقها في عالم التجربة، ولا بد أن يتغير التطبيق ما دام تغيير التجربة أمراً محققاً.

٣- العقل عند الداروينيين إنما هو عضو بيولوجي فليس له معنى الخفاء -كما كان يظن- وهذه النظرية أثرت في "جيمس" في نظريته إلى الشعور حين قال: إن الشعور ككائن مستقل أو وجود جوهري أمر منكور، فما الشعور إلا وظيفة[2].

أما "جون ديوي" فإنه مؤمن (إيماناً قوياً بفكرة التطور، ويتخذ مفهوم النمو محور فكره الفلسفي، ويرى أن الذهن والجسد كليهما عضو متطور ينفع في معترك الحياة؛ ولذا فإن من الواجب ألا تفسر الأشياء بأسباب خارقة أو غيبية، بل بتبيان منزلتها أو وظيفتها في البيئة)[3]، فالعقل عند "ديوي" إنما

---

[1] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٦٠-٦١.

[2] انظر:زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص٢٤.

[3] العوا، د.عادل: **التجربة الفلسفية**. مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م. ص٤٦٦. وانظر إلى: العوا، د.عادل: **العمدة في فلسفة القيم**. دار طلاس. الطبعة الأولى. ١٩٨٦م. ص١٧٢.

هو عضو بيولوجي، وهو أداة لحل المشكلات (وظاهر أن نظرية التطور تؤيد هذا المذهب، إلا أن العقل عندها ليس إلا عضواً كسائر الأعضاء يتذرع به الإنسان في تنازع البقاء، وإنه لو لم يكن العقل أداة من أدوات البقاء لما وجد أصلاً)[١].

وبالجملة فإن الفلسفة البراجماتية قد تأثرت بنظرية التطور من حيث: (إن الفكرة لا تكون صادقة إلا إذا ساعدتنا على التوصل إلى النتيجة التي نرجوها، ولا تكون القضية صادقة إلا إذا أعانتنا على التقدم في البحث حتى نصل إلى حل الإشكال الذي نبحث له عن حل)[٢].

وبعد أن عرضت جذور الفلسفة البراجماتية بأبعادها الفلسفية، وعصورها القديمة والوسيطة والحديثة،لا بد أن أسجل تعقيب "يوسف كرم" بعد انتهائه من عرض الفلسفات الحديثة حيث يقول: (وقد شعرنا نحن أثناء تحرير الكتاب شعوراً قوياً أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان، وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا جهودهم في تمثيلها والتفكير في غرارها)[٣].

ومما لا شك فيه أن هذا الوصف ينطبق على البراجماتية: فمن التغيير الذي أطلقه "هيراقليطس" وأخذه عنه السوفسطائيون، مروراً بـــ"سقراط" وتعريفه للمعاني، وعملية "أرسطو" ونفعية الأبيقورية بالعصور الوسطى، إلى الفلاسفة المعاصرين وخاصة "كانط" الذي فرق ما بين العقل الأخلاقي والعقل العملي، وانتهاءً بالمفكرين الأمريكيين، كانت الفلسفة البراجماتية في جذورها الأساسية تمتد إلى الفلاسفة اليونانيين.

---

[1] أمين، أحمد، مع محمود، زكي نجيب: **قصة الفلسفة الحديثة.** مكتبة النهضة المصرية. الطبعة السادسة.١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. ص٤١٠.

[2] مهران، د. محمد، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٥٢.

[3] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة.** دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص٤٦٢.

الفصل الثاني: تشارلز ساندرس بيرس

الفصل الثاني: تشارلز ساندرس بيرس (1839-1914م)

يعتبر "بيرس" الأب الروحي للبراجماتية، وتظهر أهمية "بيرس" من خلال ما يلي:

أولاً: أنه واضع القاعدة البراجماتية أو المنطق البراجماتي حتى أن "وليم جيمس" أطلق عليها أو عليه مبدأ "بيرس"[١].

ثانياً: هذا المبدأ كان القاعدة الأساسية للبراجماتيات -المدارس البراجماتية- الأخرى (أداتية "ديوي"، إنسانية "شيلر" وغيرهم).

ثالثاً: هذه القاعدة وهذا المنهج أصبح في الوقت الحاضر المحور الأساسي في الفكر الأمريكي.

رابعاً: يعتبر المبدع والرائد لفلسفة العلامات (السيميائية)[٢]،- وسنوضح ما يقصده "بيرس" بها عند شرح فلسفته-.

المبحث الأول: حياته ومؤلفاته:

(ولد "تشارلز بيرس" Charlies Sanders Peirce في مدينة كامبريدج بولاية ماساشوسيتس الأمريكية عام 1839م، وكان أبوه "بنجامين بيرس" حين ولادته رائد أمريكا في العلوم الرياضية)[٣]، ومن خلال النظر إلى نشأته نجد أنه نشأ نشأة علمية (ودرس "بيرس" الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم بجامعة هارفارد، التي تخرج فيها عام 1855م، وحصل على درجة الماجستير في الرياضيات من الجامعة نفسها عام 1862م، وعلى درجة البكالوريوس في العلوم الكيميائية عام 1863م)[٤]، إلا أن الموسوعة الفلسفية المختصرة ذكرت أن "بيرس" قد نال شهادة البكالوريوس في الكيمياء سنة 1861م[٥]، (ومع هذه الدراسة الأكاديمية لم يستطع أن يحتل مركزاً منتظماً في أي جامعة من الجامعات الأمريكية، وكان عمله الرئيسي وظيفة متواضعة في مصلحة السواحل والمساحة الأمريكية، ولكنه طُلب لتدريس المنطق بجامعة جونز هوبكنز في الفترة 1879م إلى ١٨٨٤م ، كما عُيّن محاضراً خاصاً في فلسفة العلوم لمدة سنوات ثلاث بجامعة هارفارد، وكذلك قام

---

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م.ص66.

[2] السيميائية أو السيموطيقا: مصطلح يقصد به البحث في معاني الكلمات ونشأتها وتطورها والآثار اللغويّة المترتبة على ذلك. و(ينقسم ثلاثة أقسام: براجماطيقا Pragmatics بحث في مدلولات الألفاظ. سيمانطيقا Semantics بحث في مدلولات المعاني. سنتاطيقاSyntax بحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات. (وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. ١٩٩٨م. ص٣٧٦-٣٧٧.)

[3] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ -١٩٩٣م. ص95.

[4] المرجع السابق. ص95.

[5] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف إليها شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ص102.

بالتدريس في معهد لوول Lowell ببوسطن، وتقاعد في ميلفورد بولاية بنسلفانيا منذ عام1887 م)[١]، ثم إن "بيرس" أمضى بقية حياته حتى وفاته في شبه اعتزال (حتى مات في فقر نسبي عـــام 1914م)[٢]؛ لذلك لا نجد أي كتاب له وإنما الذي وصل إلينا هو مقالاته لأن (الجزء الأكبر من كتاباته ظل غير منشور خلال حياته)[٣]، ولكن جامعة هارفارد كان لها الفضل على "بيرس" بأن جمعت مخطوطاته (وطبعتها في ستة أجزاء في الفترة 1931-1935 م تحت عنوان Collected papers of C.S.Peirce)[٤]، وقد سبق "موريس كوهين" m.cohen جامعة هارفارد حيث نشـــــر (بمقدمة كتبها "جون ديوي" مجموعة من كتابات "بيرس" تحت عنوان الصدفة والحب والمنطق Cqunce, Love, and Logic في عام ١٩٢٣م)[٥]، ثم إن "بوشلر"[٦] Buchler في عام ١٩٤٠م أصدر(بعض كتابات "بيرس" تحت عنوان فلسفة "بيرس" The philosophy of Peirce)[٧]، كما أنه في عام ١٩٥٨م طبعت أعماله في مجلدين[٨]، (وعندئذٍ قُدِّر "بيرس" بأنه كان فيلسوفاً أمريكياً بارزاً، وتبين حجم عمله في المنطق وبداية علم دلالات الألفاظ)[٩].

---

[1] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـــ - ١٩٩٣م. ص95-96.

[2] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.ص102.

[3] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME FIFTEEN. Poiselle-Robespierre. Caxton Publications Limited. LONDON. P154. والترجمة للباحث.

[4] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص168.

[5] المرجع السابق. ص١٦٨.

[6] جوستوس بوشلر: فيلسوف أمريكي معاصر (١٩١٤م-)، تنبع أصالته من كونه أراد إعادة تصنيف الفنون والمسالك البشرية في سقف واحد، مقدماً على التجربة إدراكها، من مؤلفاته: تجربة تشارلز بيرس (١٩٣٩م)، الطبيعة والحلم (١٩٥٥م)، ميتافيزيقا العقد الطبيعية (١٩٦٦م). (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٠٤).

[7] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٦٨.

[8] انظر: **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME FIFTEEN. Poiselle-Robespierre. Caxton Publications Limited. LONDON. P154. والترجمة للباحث.

والموسوعة لم تذكر من الذي كتب هذين المجلدين ومن طبعهما.

[9] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME FIFTEEN. Poiselle-Robespierre. Caxton Publications Limited. LONDON. P154. والترجمة للباحث.

(ويعد كتاب "مور[١] Edward Moore" الذي صدر في عام ١٩٦١ م عن البراجماتية الأمريكية American Pragmatic من أهم الدراسات التي تناولت الأسس العامة لفلسفة "بيرس" بالدراسة والتحليل)[٢]، ثم كان عام ١٩٦٨م عندما (قدم "الفرد أير"[٣] Aj.Ayer دراسة مستفيضة عن أصول البراجماتية The origins of pragmatism تضمنت كتابين: الأول عن "بيرس" والثاني عن "وليم جيمس"، ويمكننا أن نضيف إلى هذه الدراسات دراسة "جالي W.B-Gallie"عن "بيرس" والفلسفة البراجماتية Peirce and Pragmatism والتي صدرت في عام ١٩٥٢م)[٤].

ومن خلال حياة "بيرس" نرى تنوعه في دراسة العلوم، فقد درس الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم والكيمياء، وهذا التنوع يدل على حرص صاحبه على الاستفادة من مجالات العلوم المختلفة، كما أن هذا التنوع كان له أثر في تعدد وتنوع وتطور مراحل حياته الفكرية والفلسفية. فهو:

أولاً: (اتجه إلى الفلسفة عن طريق قراءته للفيلسوف الأمريكي "شيلر")[٥]، ثم (تأثر في بداية حياته الفلسفية بـــ"كانط" وظل عاكفاً على دراسة مؤلفاته (وخاصة كتابه "نقد العقل الخالص") لمدة تزيد على أربعة أعوام، وذلك لاهتمامه بالنقد بصفة عامة، ونقد العلوم بخاصة)[٦]، ونرى مدى هذا التأثر من خلال كلام "بيرس" عن نفسه وعن زملائه في "النادي الغيبي" حيث يقول (وقد كنت الوحيد بينهم الذي دخل إلى ساحة الفلسفة من باب "كانط")[٧]، (ولكنه ما لبث أن تحول منذ ١٨٦٨ م عن الفلسفة الكانطية ليأخذ بنوع من الواقعية[٨] المتمثلة في فلسفة "الحس المشترك" Common sense

---

[1] جورج إدوارد مور (١٨٧٣م – ١٩٥٨م): فيلسوف انكليزي،اعتمد منهجاً في الفحص والعزل يدرس كل مشكلة على حدة بمنأى عن أي تصور شامل. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**.ص٥٩٤-٥٩٥).

[2] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص168-١٦٩.

[3] ألفريد آير (١٩١٠م): فيلسوف وعالم منطق إنجليزي، من مفكري الوضعية الجديدة، من مؤلفاته الأساسية: "اللغة والحقيقة والمنطق"، "مشكلة المعرفة" . (سلوم، توفيق (مُترجم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي. ص٥٥٥).

[4] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٦٩.

[5] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هــ - ١٩٩٣م. ص96.

[6] إسلام، الدكتور عزمي:**اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٩٢.

[7] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٩.

[8] الواقعية: اتجاه في نظرية المعرفة، فالأشياء لها وجود عيني مستقل عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء في العالم الخارجي، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل. (الشرفا، د.إسماعيل: **الموسوعة الفلسفية** . دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. الطبعة الأولى.٢٠٠٢م. ص٢٢٣-٢٢٤).

عند الفيلسوف الإنجليزي "توماس ريد"[1])[2]، ويقــول "بيرس" عن أفكاره في "النـــادي الميتافيزيقـــي": (حتى أفكاري كانت تكتسي بالنبرة الإنجليزية)[3].

(ثم انتهى بعد ذلك إلى موقف رافض للاتجاه المثالي، وخاصة المثالية الهيجلية[4] التي أصبح يرفضها في جملتها)[5]، (ثم كانت الصورة الأخيرة التي تطور إليها تفكير "بيرس" منذ عام ١٨٧٠ إلا وهي "الفلسفة البراجماتية")[6]. إن الفلسفة البراجماتية زُرعت بذرتها الأولى في النادي الميتافيزيقي، وقد عرفت وأنشئت فكرتها على يد "بيرس"، وفي هذا النادي قدم "بيرس" بحثاً (نشر بعد ذلك في مقالين منفصلين، أحدهما ظهر في عام ١٨٧٧م تحت عنوان: "تثبيت الاعتقاد" The fixation of Belief، والآخر بعنوان: "كيف نوضح أفكارنا" How to make our ideas clear ظهر في عام ١٨٧٨م)[7]، إن "هربرت شنيدر" أشار إلى أن (أول إشارة بقلم "بيرس" إلى الاتجاه الذي كانت تتخذه أفكاره، نجدها في (تقريظة) بطبعة فريـــزر لباركـــلي)[8]، وقد كانت هذه في عام ١٨٧١م.

---

[1] توماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦م): فيلسوف اسكتلندي مؤسس "المدرسة الاسكتلندية" أو مدرسة "الحس المشترك"، تمنهج الملاحظة والتحليل، وحدة التجربة، وهو المنهج النموذجي، فالإحساس والإدراك هما الفعلان الأوليان للمعرفة الإنسانية اللذان يتيحان لنا أن نعرف الصفات الأولية والثانوية (الموضوعية جميعها) للأشياء. (انظر: الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٣٠٦-٣٠٧. وانظر: الشرفا، د.إسماعيل: **الموسوعة الفلسفية** . دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. الطبعة الأولى.٢٠٠٢م. ص١٠٧-١٠٨.)

[2] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـــ - ١٩٩٣م. ص96.

[3] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٩.

[4] المثالية الهيجلية: هو ما أطلق هيجل على مثاليته: بأنها مثالية ذاتية أو مطلقة، وقد أوضحها هكذا: "المثالية هي القول بأن المتناهي مثالي"، والمثالية في الفلسفة معناها: عدم الإقرار بأن المتناهي موجود حقيقي، وكل فلسفة هي مثالية في جوهرها، أو على الأقل تقوم على مبدأ المثالية، وهيجل يقول "بالهوية بين الفكر والوجود" وعنده "ما هو موجود فإنه لا يوصف إلا بوصفه فكراً". (بدوي، د.عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**. الجزء الثاني. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٨٤م. ص٤٤٠-٤٤١). وهيجل مثالي حين قال إن حقيقة الكون روح مطلقة يعبر عن نفسه في الوجود المنشود؛ لذلك هو يقول: "إعادة مظهر تتبدى به الروح. (حسيبة، د.مصطفى: **المعجم الفلسفي**. دار أسامة. عمان-الأردن. الطبعة الأولى. ٢٠٠٩م. ص٥٨١-٥٨٣.)

[5] إسلام، الدكتور عزمي:**اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٩٢.

[6] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـــ - ١٩٩٣م. ص96.

[7] انظر على سبيل المثال: جيمس، وليم: **البراجماتية**، ص٦٥. وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. ص١٤٤. وانظر: العوا، د.عادل: **العمدة في فلسفة القيم**. دار طلاس. الطبعة الأولى. ١٩٨٦م. ص١٦٦. وغيرهم.

[8] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٨.

يقول "بيرس": (فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحبذها دائماً تحت اسم البراجماتية، حتى إنني تشجعت بعد ذلك بست سنوات أن أنشره بتوسع في المجلة الشهرية للعلم الشعبي، عدد نوفمبر سنة ١٨٧٧م، وعدد يناير ١٨٧٨م)[1].

من خلال ما سبق نخلص إلى أن البذور الأولية للبراجماتية عند "بيرس" كانت في عام ١٨٧١م بعد (تقريظة) بطبعة فريزر لباركلي، ثم كانت مقالته "تثبيت الاعتقاد" في عام ١٨٧٧م، أي بعد ذلك بست سنوات، والتي كانت بداية الوضوح للقاعدة البراجماتية، ثم كانت القاعدة البراجماتية في مقاله "كيف نوضح أفكارنا" في سنة ١٨٧٨م.

إن للفيلسوف الأمريكي "بيرس" ثلاثة مؤثرات في حياته العلمية، هذه المؤثرات الثلاثة أنتجت ثلاثة اتجاهات رئيسية لـــ"بيرس" وهي:

المؤثر الأول: دراسته للنقد العقلي الخالص والذي درسه لمدة أربع سنوات تقريباً وعلى يدي والده الذي كان مدرساً للرياضيات والفلك في جامعة هارفارد، وأظهر لــــه (بعض الثغرات في فلسفة "كانط" التي لم يكتشفها لولا مساعدة ذلك الوالد القدير)[2]، وأدى إلى تشكيل ونشأة المصطلح البراجماتي عند "بيرس".

المؤثر الثاني: وهو دراسته للرياضيات وذلك أنـــه (بدأ بدراسة كتب المنطق والرياضيات وهو في سن الرابعة عشرة)[3]، نتج عن هذا أنه أصبح من أوائل المفكرين في العلم السيميائي أو السيميوطيقي، حتى عده بعضهم (المكتشف الأول لهذا العلم، أو ما سمـــاه هـــو بـــ "منطق العلامات"، وواضع أسسه المتكاملة)[4].

أما **المؤثر الثالث**: فهو دراسته واهتمامه بعلم الكيمياء، حيث إنه وهو (في سن الثانية عشرة من عمره أصبح يمتلك مختبراً كيمياوياً خاصاً به)[5]، وهذا أدى إلى عدم تصديق "بيرس" لأي قضية إلا بوضعها تحت الاختبار العملي التجريبي الذي هو أحد الأركان والأسس للفلسفة البراجماتية.

المبحث الثاني: **فلسفته**:

قبل توضيح براجماتية "بيرس" لا بد من القول إن لبيرس ثلاثة نظريات رئيسة هي:

---

[1] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٣٩.

[2] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٠٥.

[3] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٠.

[4] المرجع السابق. ص٦.

[5] المرجع السابق. ص١٠.

أولاً: "نظرية المعنى" وهي براجماتية "بيرس".

ثانياً: نظرية العلامات أو السيمياء.

ثالثاً: نظرية تثبيت الاعتقاد.

هذه النظريات الثلاث كان أساسها ما سميّ:

مقولات[1] بيرس :

فمن خلال بحثي في فلسفة "بيرس" وآرائه المنطقية واكتشافاته السيميائية، وجدت أنها تقوم على ثلاث مقولات أو ثلاث درجات للوجود، وهي ما أطلق عليها "بيرس" المقولات الفانيروسكوبية وهي: أقسام أساسية وصيغ كينونة نهائية للفانيرون. و**الفانيرون** هو: كل مايوجد في ذهن كل كائن، في كل زمان ومكان، سواءً طابق شيئا أو لم يطابقه. اما **الفانيروسكوبية** فقصد به "بيرس" أنه : العلم الذي باعتماده على الملاحظة المباشرة للفانيرونات، وبتعميم هذه الملاحظات ، يميز بين كثير من الأقسام الكبرى للفانيرونات، ويصف خصائص كل قسم منها، لذلك قسم هذه الفانيروسكوبية إلى ثلاث مقولات فانيروسكوبية متعذرة التبسيط[2] هي: الدرجة الأولى أو المقولة الأولى،وسماها بيرس بـــ"الأولانية"[3]:

---

[1] المقولات: هي أنواع الصفات المضافة أو المسندة أو المقولة، أي المحمولات التي نستطيع أن نصف بها فرداً كائناً ما كان ، فإذا سأل سائل عن أي شيء ما هو؟ كان حتماً أن يقع الجواب تحت واحد منها، فالمقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في أي قضية.وهي المفاهيم العامة المعبرة عن الصفات والقانونيات الأساسية للطبيعة والمجتمع والفكر. واختلف الفلاسفة في عددها . أرسطو جعلها عشرة، وهي الجوهر وأعراضه التسعة: الكيف والكم والإضافة والمتى والأين والوضع والفعل والانفعال والملك. وعند كانط المقولة هي أحد المعاني الكلية الأساسيةللعقل الخالص، وترجع إلى طبيعة الحكم في صوره فتنحصر في أربعة أنواع من حيث الكم والكيف والإضافة والجهة. وكل مقولة من هذه المقولات تنقسم عند كانط إلى ثلاثة، فيكون المجموع اثنتي عشرة مقولة. وكالفن يجعل المقولات معاني رابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان، ويجعلها أربعة.انظر: حفني، دكتور عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م. ص٤٥٨-٤٦١. وانظر: الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٥٧١. وانظر: **المعجم الفلسفي**. مصر- القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1403هـــ-1983م.ص١٩٠ ــ ١٩١.وانظر: وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء. ١٩٩٨م. ص٦٦٢ ــ ٦٦٣.وانظر: سلوم، توفيق (مُترجِم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي.ص٤٧٢ ــ ٤٧٤. وبيرس جعلها ثلاثة كما سنذكر.

[2] انظر: لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية** العلامات. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٢٦-٣٢.

[3] انظر: يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة**.الدار العربية للعلوم .بيروت- لبنان. مع منشورات الاختلاف.الجزائر. مع المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـــ ــ ٢٠٠٥م.ص١٣٥.

هي المظهر التلقائي للأشياء[١]،أي تصور الكينونة أو الوجود مستقلاً عن شيء آخر[٢]. أما مقولة الدرجة الثانية، وسماها "بيرس" بـــ " الثانيانية"[٣] فهي: عنصر الثنائية في الخبرة[٤]،وهي تصور الوجود المرتبط بشيء آخر والتفاعل مع شيء آخر[٥]، أما مقولة الدرجة الثالثة، وهي ماسماها "بيرس" بـــ "الثالثانية"[٦] أطلق عليها اسم القانون أو المبدأ وهي تتناول الاستمرار وبخاصة في الفكر[٧]، وهذا القانون أو المبدأ هو تصور التوسط الذي تدخل الأولى والثانية من خلاله في علاقة[٨]. وسوف أعرض كيف طبق "بيرس" هذه المقولات على نظرياته الثلاث.

أولاً: البراجماتية عند بيرس:

جاءت فلسفة "بيرس" كما يقول حلاً لمشكلات الفلسفة، وهي ما أطلق عليه اسم البراجماتية (Pragmatism) أولاً، ولكن عندما استخدم هذا الاسم على غير مقصده، تحول إلى اسم أكثر غرابة وهو البراجماتيسيزم Pragmaticsm[٩]،أي انتقل من الـــ (Pragmatism) إلى (Pragmaticism)، والفرق بينهما هو الفرق ما بيـــن براجماتية " بيرس" و براجماتية " وليم جيمس".- كما سنوضح ذلك لاحقاً-.

---

[1] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ص١٠٤-١٠٥.

[2] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى.ص٨٧.

[3] يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة**.الدار العربية للعلوم .بيروت- لبنان. مع منشورات الاختلاف.الجزائر. مع المركز الثقافي العربي. المغرب. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـــ ـــ ٢٠٠٥م.ص١٣٦.

[4] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ص١٠٤-١٠٥.

[5] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٧.

[6] يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**. الناشرون: منشورات الاختلاف- الجزائر. المركز الثقافي العربي- المغرب. الدار العربية للعلوم- بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـــ- ٢٠٠٥م..ص١٣٧.

[7] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة ص١٠٤-١٠٥.

[8] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٧.

[9] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٤٩-٣٥٠.

فـــ"بيرس" يرى أنه لعلاج مشكلات الفلسفة، ومن أجل اتفاق الفلاسفة على رأي موحد لا بد من اتباع المنهج العلمي في دراسة النظريات الفلسفية، فالمنهج العلمي (يجعل كل تفكير يجري على أساس ما يجري في معامل العلوم الطبيعية، ولما كانت الفكرة في المعمل لا تقبل إلا إذا كان لها نتائج عملية يشاهدها كل من أراد أن يشاهد)[١]؛ لذلك قدم "بيرس" مبدأه الذي سماه (المبـــدأ maxim)[٢]، وقد صاغه في مقالته "كيف نوضح أفكارنا" (يستحيل أن يكون لدينا فكرة في أذهاننا مرتبطة بأي شيء غير النتائج الملموسة المتصورة للأشياء؛ فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن نتائجه الملموسة)[٣]، وتوصل إلى هذا المبدأ اعتماداً على أن مشكلة الفلسفة تكمن في نظرية المعرفة وتحديداً في الكليات[٤] وعلى الأخص في التعريفات، بمعنى أن الاختلاف بين الفلاسفة يكمن في المعاني –وأطلق عليها فيما بعد نظرية المعنى عند "بيرس"-،(فالغرض الرئيسي من براجماتية بيرس هو مساعدتنا على شرح معاني المصطلحات العامة، أي الأسماء العامة أو الصفات كما يستخدمها العلماء)[٥]، فالمعاني مرتكزة على وضوح وتمييز الأفكار،وفي نظر "بيرس" إذا كانت أفكارنا واضحة ومتميزة فلا بد أن تكون لها ثلاث درجات، أو مقولات ثلاث هي:

---

[1] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص١٤٨.

[2] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٤٧.

[3] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. والنص ترجمة حرفية من: شهرية العلوم الشعبية. العدد١٢ (كانون الثاني، ١٨٧٨م). مع ملاحظة أنني لم أجد في مكتباتنا أي كتاب لأعماله ، ولكن الترجمة الحرفية لبعض الصفحات لهذا المقال في كتاب عصر التحليل صفحات (١٥٤-١٦٥) وغيره من الكتب التي عرض فيها أساسيات فلسفته لبت الحاجة وأدت الغرض.

[4] الكليات: الكلي: عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون، والكليات الخمس هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام.

فالجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو، كالحيوان لإنسان. والنوع هو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو، ويقال أيضاً عليه وعلى غيره في جواب ما هو بالشركة، مثل الإنسان، والفرس بالنسبة إلى الحيوان. والفصل: هو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو كالناطق للإنسان، والخاصة: هي الكلي والدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات بل بالعرض، كالضحك للإنسان. والعرض العام: هو الكلي المفرد والعرضي أي غير الذاتي الذي يشترك في معناه أنواع كثيرون، كالبياض للثلج. (انظر: صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة. بيروت-لبنان. ١٩٨٢م. ج١. ص٢٣٨-٢٣٩.)

[5] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥١.

الدرجة الأولى: أن الوضوح يعني الألفة و(قد أشار "بيرس" إلى أن الوضوح لا يعني سوى التآلف مع الفكرة)[١]، أي (الوصول إلى الارتياح النفسي الذاتي)[٢].

الدرجة الثانية: هو (إعطاء تعريف مجرد للأشياء الحقيقية، لكن لعل من الممكن الوصول إلى تعريف من هذا القبيل بالنظر في نقاط الاختلاف بين الحقيقة وضدها الخيال)[٣]، ويضرب مثالاً على ذلك الحكاية، والتي هي خيال الكُتاب، هذه الحكاية لها صفات ليست لها حقيقة خارجية في نظرنا، ولكنها موجودة فعلاً في تفكيرنا، -أمثلة على ذلك في أيامنا المسلسلات والأفلام-. وبناءً على هذا يؤكد على أن الحلم له وجود حقيقي كظاهرة عقلية[٤].

ويخلص إلى تعريف الحقيقي (بأنه ذلك الذي تكون له صفات مستقلة عما يظن أي شخص بشأنها)[٥]، ولكنه يستدرك أن (هذا التعريف، مهما بدا كافياً، من الخطأ الافتراض بأنه يجعل فكرة الواقع واضحة وضوحاً تاماً)[٦]، وهنا يظهر أن هناك غيرية في التعريف بين شخص وآخر، وهنا لا بد من إدخاله إلى معمل الاختبار لنصل إلى الدرجة الثالثة.

الدرجة الثالثة: وهي المبدأ البراجماتي، وهي النظر في النتائج والآثار (إن القاعدة للوصول إلى الدرجة الثالثة من وضوح الفهم هي التالية: نبحث في التأثيرات التي نتصور أن يكون لها نتائج تطبيقية لدى الشيء الذي هو موضوع إدراكنا، عندئذ يكون مفهومنا لهذه التأثيرات هو كل مفهومنا للشيء)[٧]، والغاية من هذا المبدأ أن يكون منهجاً (للتحقق من معاني الكلمات الصعبة والتصورات المجردة)[٨].

إن "بيرس" يرى أن تعريف الشيء وتحديده ليس كافياً لجعل الأفكار واَضحة بل يجب أن ترتبط الأفكار بالأعمال، وهذه وجهة النظر التي جاءت بها البراجماتية، إذ أن وظيفة الفكر هي إنتاج طرائق العمل وهو يقول بهذا الصدد: وعليه يظهر أن القاعدة للحصول على الدرجة القصوى من

---

[1] المرْهج،د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٨.

[2] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

[3] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٩.

[4] انظر: المرجع السابق ص١٥٩.

[5] المرجع السابق. ص١٥٩.

[6]. المرجع السابق. ص١٦٠.

[7] المرجع السابق. ص١٥٧.

[8] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٠.

الوضوح، بعد الاطلاع والتحديد، هي الأخذ بالنتائج العملية التي ندرك أن تفكيرنا قد يكون على علاقة بها، وعندئذ يكون إدراكنا لهذه النتائج هو كل مفهومنا عن هذا الموضوع، وعليه فإن النظر إلى الأعمال أو النتائج الحاصلة عن الأفكار يساعد على جعل الأفكار واضحة؛ ولذلك فإن البراجماتية ليست إلا أسلوباً في التفكير غايته جعل الأفكار واضحة وجلية.[١]

ومن الأمثلة على هذا المبدأ – كما يقول "بيرس"- : اللحم والدم –بالنسبة لمعتقدات النصرانية- وهما عنصرا القربان المقدس (وهو ما يسمى بالعشاء الأخير والذي يزعمون فيه بأن المسيح قد جمع الحواريين في الليلة التي سبقت صلبه وأنه قد وزع عليهم خمراً وخبزاً كسره بينهم ليلتهموه، إذ أن الخمر يشير إلى دمه والخبز يشير إلى جسده)[٢]، ولتطبيق المقولات الثلاث: أما **الأولى**: فهو وجود هذا القربان المقدس – بزعمهم-، أما **المقولة الثانية**: فهي وجود رأيين في هذا القربان المقدس: الأول رأي البروتستانتية وهو القول بالممات، والرأي الآخر رأي الكاثوليك وهو القول بالحقيقة (ثنائية الخبرة، الفكرة والمبدأ)[٣]. أما **المقولة الثالثة** وهي المبدأ البراجماتي: وهو (أنه لحمق من جانب الكاثوليك والبروتستانت أن يتصوروا أنهم مختلفون بشأن عنصري القربان المقدس، إذا كانوا متفقين بشأن جميع نتائجهما الملموسة عاجلاً أو آجلاً)[٤].

إن "بيرس" (يوضح قاعدته بقوله: إن فكرتنا عن "الخمر" – في المثال السابق- لا تعني شيئاً "إلا ماله آثار معينة على حواسنا مباشرة كانت أو غير مباشرة"، وكذلك أيضاً إذا قلنا عن شيء ما إنه "قاسٍ" فإنما نعني "أنه لن يُخْدش بوساطة مواد أخرى كثيرة")[٥]، فكلمة "قاسٍ" ليس لها معنى إلا من خلال آثار ونتائج هذه الكلمة، فـــ"قاسٍ" تعني: إذا حاول المرء أن يخدش هذا، فإنه لن يفلح؛ لذلك فإن "بيرس" يوصي – على العموم – بأن نأخذ جملة مفردة عادية نصف فيها شيئاً بصفة مثل "هذا قاسٍ" فإننا نترجم هذه الجملة إلى جملة شرطية أو فرضية، أي بجملة : "إذا ....فإن..."، فإذا أردنا أن نطبق عملية "أ" على هذا فإن "ب" سوف تحدث.ولهذا فإن مذهب "بيرس" يتركب مـــن: أولاً: افتراضيته، ثانياً: عمليته، ثالثاً: تجريبيته.

لذلك لا بد من ذكر نتيجتين هامتين لهذه الطريقة:

---

[1] انظر: وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣١٧.

[2] الندوة العالمية للشباب الإسلامي. **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـــ- ١٩٨٩م.ص٥٠٤.

[3] انظر: وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٦.

[4] المرجع السابق.ص١٥٧.

[5] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٣هـــ- ١٩٩٣م. ص٩٨.

أولاً: إذا أبدت إحدى العبارات العامة مقاومة، أو إذا لم يقدم الشخص الذي يستخدمها مثل هذه الترجمة – أي ترجمة عملية - لدى الطلب، يجب الحكم على العبارة بأنها خالية من المعنى.
ثانياً: إذا كان التعريف أو الترجمة "البراجماتية" لعبارتين عامتين واحداً فإن العبارتين تكونان مترادفتين من الوجهة العلمية أو "البراجماتية" مهما اختلفتا في النواحـــي الأخرى[١].

ثانياً: سيميائية بيرس:

معنى السيميائية: المعنى اللغوي: ارتبط المعنى اللغوي للسيميائية (كما يشير "أمبرتو إيكو"[٢] بلفظتي Semion وTekmerion، وغالباً ما تترجمان إلى العلامة أو المؤشر أو العرض، وما إلى ذلك مما يظهر في طب "أبقراط"[٣]، وذلك عند الإشارة إلى الحقائق الطبيعية، وقد وضع "بيرس" لفظة السيموطيقا المشتقة من لفظة Semiotike التي وضعها "جالينوس"[٤] ليعني بها علم الأعراض في الطب، أي ما يبدو لنا من علامات تظهر في جسم المريض تساعدنا في تحديد نوعية المرض، وقد استخدم مصطلح السيموطيقا Semiotics الفيلسوف التجريبي "لوك" يعني به: العلم الذي يهتم بدراسة الطرق والوسائط التي يحصل من خلالها على معرفة نظام الفلسفة والأخلاق وتوصيل معرفتهما، ويكمن هدف هذا العلم عنده بالاهتمام بطبيعة الدلائل (العلامات) التي يستعملها العقل بغية

---

[1] انظر: وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥١-١٥٢.

[2] لم أعثر على ترجمة له من المعاجم والقواميس والموسوعات الفلسفية. ولكن في حاشية كتاب : المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى.ص٨٢. ترجمة له وهـــي: امبرتو ايكو : فيلسوف وعالم لغة إيطالي، أستاذ السيمياء في جامعة بولونيا، من كتبه "القارئ في الحكاية" ورواية "اسم الوردة".

[3] أبقراط، أبو الطب، ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م. تعلم صناعة الطب من أبيه. وهو أول من دون صناعة الطب وأشهرها وأظهرها. ومن كتبه : "كتاب الأجنة"، وكتاب" طبيعة الإنسان"، وكتاب "الفصول" وغيرها. ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق: نزار رضا. دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٦٥م. ص٢٤.

[4] كلاوديوس جالينوس: طبيب وفيلسوف يوناني ولد عام ١٢٩ أو ١٣١م ومات عام١٩٩ أو ٢٠١م، درس الرياضيات والفلسفة ثم الطب، كان غزير الإنتاج ككاتب، وقد كتب في المنطق واللاهوت والفلسفة وجميع فروع الطب. كان ينزع في الفلسفة إلى نوع من انتقائية دينية متوسطة بين الرواقية والأفلاطونية، وسعى في الطب إلى التركيب بين مختلف الاتجاهات السائدة يومذاك، بيد أن محاولة التوفيق هذه ترتكز على مباديء متفاوتة القيمة: فمن جهة أولى عودة صريحة إلى مأثور أبقراط التجريبي، ومن جهة ثانية خلط الطب بأحكام الدين المسبقة وبعض مفاهيم السحر. من أهم مؤلفاته في الطب: منهج الطب، وفن الطب، وفي نفع أعضاء الجسم البشري، وغيرها. ومن أشهر مؤلفاته في الفلسفة: التعليم المنطقي، والتاريخ الفلسفي، والجدل. وكان جالينوس أكبر مرجع لدى الأطباء العرب. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٥٦).

فهم الأشياء أو نقل معرفة إلى الآخرين)[1]، (وكانت هذه أول إشارة بيّنة إلى السيميائية باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة، في مؤلف "جون لوك" "مقالة تتناول الفهم البشري")[2].

المعنى الاصطلاحي للسيميائية: (أقصر تعريف للسيميائية هو: "دراسة الإشارات")[3]، وعلى هذا يقول ("أمبرتو إيكو": تعنى السيميائية بكل ما يمكن اعتباره إشارة)[4]، وبما أن العلامة مرادفة للإشارة[5]، فإن السيمياء تعرف بأنها (العلم الذي يدرس العلامات)[6]، ولا تتضمن السيميائية فقط ما يسمى في الخطاب اليومي إشارات، ولكن تتضمن كل ما ينوب عن شيء آخر[7]، وعلى هذا عُرفت الإشارة -أو العلامة- بأنها: (شيء أو حادثة، فعل مادي محسوس يدل على شيء آخر)[8]، و(من منظور سيميائي، تأخذ الإشارات شكل كلمات وصور وأصوات وإيماءات وأشياء، ولا يدرس السيميائيون المعاصرون الإشارات مفردة، لكن كجزء من منظومات إشارات، يدرسون كيفية صياغة المعنى وتمثيل الواقع)[9]، (ويشغل تحليل مفهوم "الإشارة" مكانة هامة في الفلسفة والمنطق وفقه اللغة وعلم النفس، وكافة العلوم المرتبطة بدراسة النشاط البشري، وقد حظيت دراسة دور الإشارات في المعرفة باهتمام قدامى الفلاسفة (أفلاطون، أرسطو، الرواقيين)، ومفكري القرن السابع عشر والثامن عشر (لوك، ليبنتز)، وفي القرن التاسع عشر والقرن العشرين جاءت علوم اللغة والمنطق الرياضي بأشياء جديدة كثيرة في ميدان بحث الإشارة، مبحث خاص بالإشارة –سميت السيمياء- وتقسم الإشارة إلى لغوية وغير لغوية، وتتوزع هذه الأخيرة إلى: نسخ وأمارات وعلامات، ويرتبط مفهوم الإشارة ارتباطاً وثيقاً بمفهوم اللغة)[10]،

---

[1] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٢.

[2] تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٢٩.

[3] المرجع السابق. ص٢٧.

[4] المرجع السابق: ص٢٨.

[5] انظر: سلوم، توفيق (مُترجِم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي. ص٣٤.

[6] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٤.

[7] انظر: تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٢٨.

[8] سلوم، توفيق (مُترجِم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي. ص٣٤.

[9] تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٢٨.

[10] سلوم، توفيق (مُترجِم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي. ص٣٤-٣٥.

(يقول الأمريكي "ليونارد بلومفيلد"[١]: إن اللغويين هم المساهمون الأساسيون في السيميائية، ويعرف "رومان جاكوبسون"[٢] السيميائية بأنها: علم الإشارات العام الذي يشكل حقل الألسنية –أي علم الإشارات المنطوقة- أساسه)[٣]؛ أي إن اللغة فرع من فروع السيميائية باعتبار أن مفردات اللغة هي علامات وضعت لتدل على معانيها؛ لذلك فإن "رومان جاكوبسون" يؤكد أن اللغة هي أهم المنظومات السيميائية، وكذلك "بينفينيست"[٤] يقول: إن اللغة منظومة تفسيرية تستطيع أن تؤدي المعاني التي تؤديها جميع المنظومات الأخرى اللسانية وغير اللسانية، فيما يلاحظ "ليفي ستراوس"[٥] أن لغة النطق هي المنظومة السيميائية بامتياز، لا يمكنها إلا أن تؤدي معنى، وتوجد فقط بواسطة الدلالة[٦].

وليس هدف هذه الأطروحة دراسة السيمياء؛ لأن ما تهدف إليه هذه الأطروحة عند دراستها لسيمياء "بيرس" هو تحديد علاقة هذه السيمياء ببراجماتية "بيرس"، ولهذا سنتعرف على معنى السيمياء عند "بيرس"، ونعرض ملخصاً لسيميائه، ثم نحدد العلاقة ما بين هذه السيمياء والبراجماتية.

ولكن ما هو تعريف "بيرس" للسيميائية؟ "بيرس" يجعل السيمياء اسماً آخر للمنطق، فيقـول: (إن المنطق بالمعنى الواسع للكلمة تسمية أخرى للسيمياء، الدستور شبه الضـروري والشكلانـي للإشارات)[٧]، ولكن تحديداً فإن "بيرس" عرف السيمياء بأنها: (فعالية إنتاج العلامة أو كيفية إنتاج

---

[1] لم أعثر له على ترجمة إلا في الموقع الإلكتروني: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة والتي موقعها: http://ar.wikipedia.org وجاء فيها: **ليونارد بلومفليد**:أحد علماء اللغة الأمريكيين وأحد أهم الرواد في مجال اللغويات البنيوية في الولايات المتحدة الأمريكية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. من أعماله المهمة التي أحدثت أثراً كبيراً في فهم اللغة وطبيعتها في ذلك الحين كتابه الذي أطلق عليه عنوان (اللغة) عام ١٩٣٣م، الذي قدم وصفاً شاملاً للغويات البنيوية في أمريكا.

[2] لم أعثر له على ترجمة إلا في الموقع الإلكتروني: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة والتي موقعها: http://ar.wikipedia.org وجاء فيها: **رومان أوسيبوفيتش جاكوبسون** هو عالم لغوي، وناقد أدبي روسي (١٨٩٦- ١٩٨٢) من رواد المدرسة الشكلية الروسية. وقد كان أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين وذلك لجهوده الرائدة في تطوير التحليل التركيبي للغة والشعر، والفن.

[3] تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٣٨.

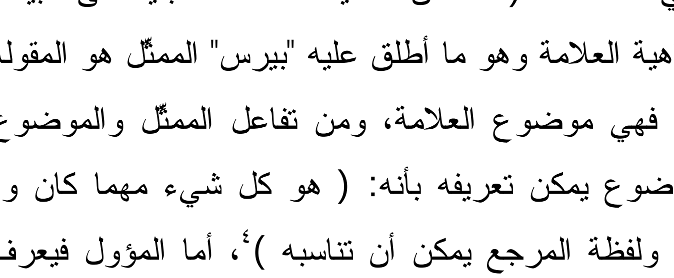
[4] لم أعثر له على ترجمة ولكن من خلال بحثي عنه في الانترنت وجدت أنه عالم لغوي فرنسي له عدة كتابات في اللغة.

[5] لم أعثر له على ترجمة إلا في الموقع الإلكتروني: ويكيبيديا، الموسوعة الحرة والتي موقعها: http://ar.wikipedia.org وجاء فيها: **ليفي ستراوس** (١٩٠٨م - ٢٠٠٩م)، عالم اجتماع فرنسي.انتخب أستاذاً في كوليج دي فرانس سنة ١٩٥٩م وشغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية. وقد كان لأعمال ليفي ستروس وتعليمه أثر بليغ في مجال علم الإنسان والتحقيق الإثنولوجي الميداني.

[6] انظر: تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٣٤.

[7] المرجع السابق. ص٣٠. وفي تعليق المترجم في حاشية نفس الصفحة: (ولا تعني شكلي في هذا السياق أن ما تصفه لا يتعدى كونه إطاراً خارجياً، إنما تعني أنه يتألف من مصطلحات تم تعريفها بدقة).

العلامة؛ لأن العلامة موجودة ولكن الصعوبة تكمن في تعليم كيفية إنتاج العلامة)[1]، وهذا الإنتاج سماه "بيرس" السيموزس[2]، ولكي تنتج العلامة فقد اعتمد في جميع فلسفته على المقولات الثلاث التي طبقها على نظريته في العلامات، (فقد كان تصنيفه للعلامات مبنياً على طبيعة العلاقة بين العلامات وموضوعاتها)[3]، فماهية العلامة وهو ما أطلق عليه "بيرس" الممثّل هو المقولة الأولى، أما الثانيانية –أي المقولة الثانية- فهي موضوع العلامة، ومن تفاعل الممثّل والموضوع ينتج المؤول، وهي المقولة الثالثة، والموضوع يمكن تعريفه بأنه: (هو كل شيء مهما كان واقعياً أو متخيلاً يحيل المؤول الممثل عليه، ولفظة المرجع يمكن أن تناسبه)[4]، أما المؤول فيعرف: (أنه علاقة تحيل ممثلاً على موضوعه)[5]، ويمكن تمثيل العلاقة بالرسم البياني التالي: (علماً أن "بيرس" لم يقترح رسماً بيانياً)[6].



فكل علامة عند "بيرس" (لا تكون إلا ثلاثية وهي لا تشكل علامة إلا إذا توفرت العناصر: الممثّل الأول، والموضوع الثاني، والمؤول الثالث)[7]، وفي هذا يقول "بيرس" (إن العلامة هي كل ما يحدد شيئاً آخر (مؤولة) بإرجاعه إلى شيء بدوره هو الآخر يرجعه إلى (موضوعه) بنفس الطريقة؛

---

[1] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٩٠.

[2] السيموزس: هي حركة أو سيرورة تفترض تشارك ثلاثة عناصر هي: العلامة الممثل، والعلامة الموضوع، والعلامة المؤول، وهذه الحركة المتداخلة بين هذه العناصر الثلاثة لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن تختصر في علاقة زوجية. (لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية العلامات**. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٣٤.)

[3] يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**. الناشرون: منشورات الاختلاف- الجزائر. المركز الثقافي العربي- المغرب. الدار العربية للعلوم- بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م. ص١٣٧.

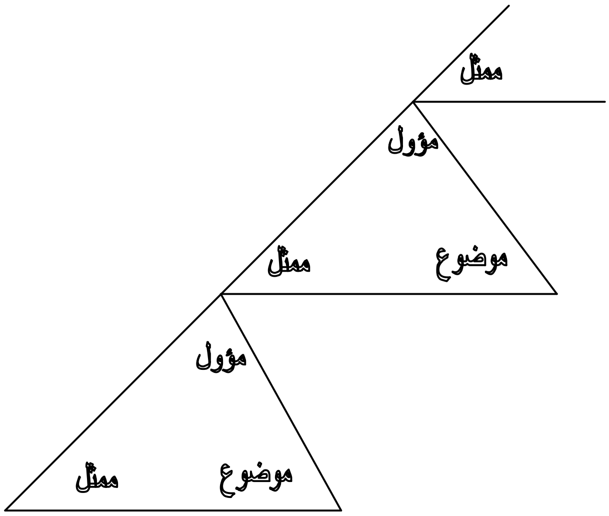
[4] لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية العلامات**. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٣١.

[5] المرجع السابق. ص٣٠.

[6] تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٧٠. وانظر: يوسف، د.أحمد: **الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**. الناشرون: منشورات الاختلاف- الجزائر. المركز الثقافي العربي- المغرب. الدار العربية للعلوم- بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م. ص١٣٩.

[7] لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية العلامات**. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٩٥.

فالمؤول يصير بدوره علامة وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية)[١]، ولأن "بيرس" في المقولة الثالثانية يقول بالاستمرار، فإن المؤول يصبح ممثلاً لعلامة أخرى ويرتبط بموضوع ليتفاعل معه لينتج مؤولاً آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، والذي يمكن تمثيله بالرسم البياني التالي[٢]:



ومن هنا يتضح أن السيمياء هي علم يهتم بدراسة العلامة وما توحيه تلك العلامة من معنى يبقى في الذهن، إذن نستطيع القول: إن السيمياء بشكلها العام تعني نظرية عامة في المعنى طالما أن كل معنى هو علامة أو كل علامة لها معنى، وخاصة أن "بيرس" نفسه يقول: إن كل تفكير ينبغي أن يكون بالضرورة بواسطة العلامات، فمعنى التفكير بالنتيجة هو علامة، ونظرية العلامات بالنسبة لـــ"بيرس" تدخل ضمن عنوان المعنى، والإنجاز الرئيسي لنظرية المعرفة للعلامات ينبغي أن يكون تحليلاً لمفهوم المعنى، فمفهوم "بيرس" للعلامة يرتبط ارتباطاً وثيقاً ببراجماتيته، فـــ"بيرس" يسأل عما هي العلامة، فالعلامة هي ما تنتجه، وما تنتجه هو مدلولاتها[٣]. والبراجماتية هي نتائج الأفكار، ففكرتنا عن شيء هي فكرتنا عن آثاره المحسوسة، فكل غرض من أغراض الفعل يرمي إلى إنتاج نتيجة ملموسة أو محسوسة[٤]، فـــ(المنطق السيميائي عند "بيرس" ليس سوى بناء آخر أو عملية تقنين أخرى لمفهومه أو مبدئه البراجماتي فكل قضية لا بد أن تكون لها نتيجة وتلك النتيجة هي

---

[1] لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية العلامات**. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م. ص٩٦.

[2] انظر: تشاندلر، دانيال: **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م. ص٧٤.

[3] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٠-٨٦.

[4] انظر: بيرس، تشارلز: **كيف نوضح افكارنا**. من كتاب: **عصر التحليل**. لـــ: مورتون وايت. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٦.

المعنى لتلك القضية، وكل شيء في العالم يجب أن يكون له علامة وهذه العلامة هي المعنى الذي يشكل علامة أخرى ومعنى آخر على عملية تأويلية، فالسيمياء إذاً نظرية في المعنى)[1]، وكذلك فإن غاية سيمياء "بيرس" لا تختلف عن براجماتيته من كونها منهجاً للتحقق من معاني الأفكار والتصورات المجردة[2].

ثالثاً: نظرية الاعتقاد:

يقول "بيرس" في مقالته "كيف نوضح أفكارنا": (ما الاعتقاد؟ هو النغمة النصفية التي تختم جملة موسيقية في سيمفونية حياتنا الفكرية. وله ثلاث خواص:

أولاً: هو شيء نشعر بوجوده.

ثانياً: يهديء الاضطراب الناشيء من الشك.

ثالثاً: يتضمن إقامة قاعدة للفعل في طبيعتنا، أو بكلمة موجــزة: عادة)[3].

فيمكننا تطبيق المقولات الثلاث على معنى الاعتقاد، وقصد "بيرس" بالاعتقاد (أن لديك عادة سلوكية معينة)[4]،وهي المقولة الثالثة أي الدرجة الثالثة بمعنى أن الدرجة الثالثة هي (ما يتضمن إقامة قاعدة من فعل في طبيعتنا، أو بكلمة موجزة عادة). أما بالنسبة للمقولتين الأوليتين: فأما المقولة الأولى: (هو شيء نشعر بوجوده)، أما الدرجة الثانية أو المقولة الثانية إن هذا الذي نشعر بوجوده (يهديء الاضطراب الناشيء عن الشك)، وهذه المرحلة تكون نقطة توقف وفي نفس الوقت هي نقطة انطلاق؛ لأنها هي الحافز للتفكير، فيرتاح الفكر لفترة وينطلق بعدها بفكرة أخرى[5]، وذلك لأن الاعتقاد يعني سلوك وممارسة عادة معينة، وإنه أثناء ممارستنا هذه وسلوكنا هذا يطرأ علينا شك في هذا الاعتقاد لوجود معتقدات أخرى، وعندئذ يصبح عندنا: شك واعتقاد، ويكون هناك صراع بينهما (وهذا الصراع من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد إلى ممارسة العادة، هو ما يدعوه بيرس "البحث" أو التفكير)[6]، وقد عرفه "بيرس" (بأنه: الصراع الحاصل بسبب الشك من أجل

---

[1] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٧٢.

[2] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص٨٠.

[3] بيرس، تشارلز: **كيف نوضح افكارنا**. من كتاب: **عصر التحليل**. لــ: مورتون وايت. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٤.

[4] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٢١.

[5] انظر: وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٤.

[6] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٢٢.

الوصول إلى حالة الاعتقاد)[١]، وبعد هذا البحث وإجراء التجربة نصل للاعتقاد الصحيح، ولمعرفة الخطأ من الصواب لا بد من استخدام الطريقة العملية في حسم الرأي[٢].

ولتثبيت الاعتقاد عرض "بيرس" أربعة مناهج وهي:

أولاً: منهج التشبث: أو (الإصرار والتكرار)[٣]، والذي يستخدمه الفرد ويتشبث بمعتقداته، ويدافع عنها دون أن يخضعها للطريقة العملية، ومع تشبثه هذا فإن وجوده في مجتمع فيه أفراد آخرون، بعضهم يحمل معتقدات تخالف معتقداته، فإنه لا بد من دخول الشك إلى هذه المعتقدات، ومما لا شك فيه أن (هذه الطريقة لا تتمكن من الصمود في مجال التطبيق العلمي)[٤]، وهنا لا بد من اللجوء إلى المنهج الثاني.

وهو **منهج السلطة**: هو منهج الدولة بفرض المعتقدات التي تتبناها الدولة على الأفراد، وعلى الدولة الأخذ بهذا المنهج وفرضه على الناس بالقوة والسلطة حتى لواضطرت للوصول إلى القتل (الأعمى لكل الذين لم يفكروا بطريقة معينة)[٥]، ويعني منهج السلطة (جعل إرادة الدولة تعمل بدلاً من إرادة الفرد، ... وذلك بغية إبقاء الآراء أو التعاليم التي نعتقدها صائبة أمام نظر الجمهور، مع توفير القوة الكافية في الوقت نفسه لمنع التعاليم المخالفة والانتشار منعاً باتاً)[٦]، (وعلى الرغم مما يبدو في هذا المنهج من طابع سلطوي وما ينم عليه من طلب استخدام العنف والقسوة، إلا أن "بيرس" يحاول أن يبين أن هذا المنهج لا يصلح في المجتمع المثقف، محاولة منه لتخفيف النبرة الحادة التي جاءت في منهجه)[٧].

---

[1] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٢٥.

[2] انظر: وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٦٠.

[3] وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣١٨.

[4] المرجع السابق. ص٣١٨.

[5] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٢. وانظر: إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص ٢٣-٢٤.

[6] وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٩.

[7] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٢.

ثالثاً: المنهج القبلي: (وهي طريقة العقل، وهي ترتكز إلى مباديء أولية يتقبلها العقل وتتبع تحليلات تبدو معقولة مبدئياً، ولكن ينقصها الدعامة النهائية المتأتية عن الخبرة والتجربة)[1]، وهو منهج الفلسفة الميتافيزيقية، فمن خلال هذا المنهج توصل (كثيرٌ من الفلاسفة إلى استنتاجاتهم الرئيسية إلا أنه لا يعتمد على الحقائق الملحوظة بصورة كبيرة، وهو لهذا السبب لا يستطيع الاستمرار ولا يمكن أن يكون منهجاً ثابتاً في محاولاتنا لتثبيت اعتقاداتنا بسبب عدم اعتماده على التجربة)[2]؛ لذلك لا بد من المنهج الرابع.

رابعاً: المنهج العلمي: وهو المنهج القائم على التجربة والتفكير للوصول إلى درجة اليقين في المعتقدات[3]. وهذا المنهج (لا يتوجه إلى الجماهير الواسعة، بل إلى الأقلية المثقفة، إلى الصفوة الخاصة التي لا يشبعها)[4] المناهج السابقة، وهذا المنهج هو الموصل إلى اليقين في الاعتقاد، وذلــك (لأن سمة اليقين تخضع دائماً للتجربة التي يمكن أن يجريها من يريد)[5].

و الغريب في عرض "بيرس" للمناهج في مقالته "تثبيت الاعتقاد" التي عرض فيها مناهجه يعود في نهايتها ليعطي أهمية للمنهج القبلي ومنهج السلطة وتبريره: أن المنهج القبلي له ميزة بسبب استنتاجاته الكافية والوافية، إنه الطبيعة العملية لتبني أي معتقد تميل إليه ومهما كان....ومنهج السلطة سوف يحكم بصورة دائمة جماهير البشر، وبعد طريق السلطة يأتي طريق السلام.[6]

وهنا يبدو " بيرس" متناقضاً تناقضاً واضحاً تماماً في فلسفته، فكيف يقبل بهذين المنهجين وفلسفته قائمة على التجربة والاختبار، أي على المنهج العلمي؟ وهذا أحد الانتقادات التي توجه إلى فلسفته. ومن الانتقادات التي توجه إلى "بيرس" : إذا كان "بيرس" يقول في الدرجة الثالثة بالاستمرار، وفي نظرية الاعتقاد: يرى أنه إذا أردنا الوصول إلى الاعتقاد الصحيح، لا بد من دخول الشك على الاعتقاد ، فهو ينادي إلى الاستمرارية في الاعتقاد ويدعو إلى الشك حتى الوصول إلى الحقيقة، وهنا لا بد من أسئلة منها: لماذا الاستمرارية إذا وصلنا إلى الاعتقاد الصحيح ولم يدخل شك عليه؟.

---

[1] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٠.

[2] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٣.

[3] انظر: المرجع السابق. ص١٣٤.

[4] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٢٥.

[5] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٠.

[6] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٥.

وأيضاً: هل يعني الاستمرارية اللانهائية؟ وإذا كانت تعني ذلك فمتى نصل إلى الاعتقاد الصحيح إذاً والذي لاشك فيه؟.

ويجيب "بيرس" على هذا السؤال من خلال تعريفه للحقيقة إذ يعرفها بأنها: الاعتقاد الراسخ، الذي سيصل إليه في النهاية جميع العلماء المختصون. ومع هذا يبقى السؤال: ولكن لماذا سيصل العلماء إلى اعتقاد واحد؟[١].

ومن الانتقادات التي وجهت إلى "بيرس" أنه في عرضه لفلسفته البراجماتية (لا يعتبر الفكر المتعرّف انتقالاً من اللامعرفة إلى المعرفة، بل انتقالاً من حالة الشك والتردد إلى الرأي الثابت)[٢]، وهذا الرأي الثابت يدخل عليه الشك، وهكذا إلى مالانهاية.

وأخيراً لا بد أن نذكر أن فلسفة "بيرس" قائمة على نظريتي المعنى والاعتقاد، وأن الأولى هي أساس للثانية والثانية هي نتيجة لها، بمعنى أن الفكرة لا يكون لها معنى إلا إذا كان لها تطبيق فعلي وعملي، كما أن عاداتنا هي مرآة لصحة أفكارنا ومعانيها، فكل فكرة لها معنى هو اعتقاد، وكل اعتقاد هو فكرة لها معنى، وعلى هذا يؤكد "بيرس" حيث يرى:(أن وظيفة الفكر كلها إنتاج عادات للفعل، وأنه مهما كان الشيء الذي يتصل بالتفكير- إذا كان غير متلائم مع أغراضه- فإنه شيء مضاف إليه لا جزء منه، إذا وجدت بين إحساساتنا وحدة لا تتضمن الإشارة إلى الطريقة التي يجب أن نتصرف بها في مناسبة معينة، كما يحدث حين نصغي إلى قطعة موسيقية، فلا نسمي ذلك تفكيراً؛ ولكي نعطيها معناها ليس علينا سوى تحديد العادات التي تنشأ عنها، لأن معنى الشيء ليس سوى العادات التي يتضمنها. وبعد فإن ماهية عادة من العادات تتوقف على الطريقة التي تقودنا بها إلى الفعل)[٣].

واستكمالاً لعرض فلسفة "بيرس" لا بد من ذكر:

١- أن "بيرس" أضاف إلى المنطق، بالإضافة إلى أسلوبي الاستنباط والاستقراء، أسلوب الاسترجاع أو أسلوب الفرضيات أو الاحتمال (وهو التبني المؤقت لفرضية ما، لكل ظاهرة ما، قابلة للإثبات

---

[1] انظر: سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

[2] المرجع السابق. ص٦٢٦.

[3] بيرس، تشارلز: **كيف نوضح افكارنا**. من كتاب: **عصر التحليل**. لـــ: مورتون وايت. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٥.

التجريبي، لذا فإن التطبيق المستمر للطريقة نفسها من المحتمل توقعه بأنه يكشف عدم تطابقها مع الوقائع أو العكس)[١]؛ ولتوضيح هذه الطريقة فإن بيرس ضرب المثال التالي:

أ- في الاستنباط: **القاعدة**: كل الفاصولياء من هذا الكيس هي بيضاء، **الحالة**: وهذه من هذا الكيس، **النتيجة**: هذه الفاصولياء بيضاء.

ب- وفي الاستقراء **الحالة**: هذه الفاصولياء من هذا الكيس، **النتيجة**: هذه الفاصولياء بيضاء، **القاعدة**: كل الفاصولياء من هذا الكيس بيضاء.

ج- أما في احتمالية "بيرس" أو فرضيته أو استرجاعه فتكون: **النتيجة**: هذه الفاصولياء بيضاء، **القاعدة**: كل الفاصولياء من هذا الكيس بيضاء، **الحالة**: هذه الفاصولياء هي من هذا الكيس[٢].

٢- أن "بيرس" قال بالصدفة فقوانين الطبيعة انبثقت من الصدف والشذوذ والبعثرة التي كانت قائمة في الطبيعة فالصدف تلعب دوراً هاماً في الحياة، كما أن قوانين الطبيعة ليست من الثبات على ما قدر ما كان يُظن[٣]، والسؤال الذي يوجه إلى "بيرس" – كونه اعتمد على التجربة والملاحظة في فلسفته- فأين المنهج العلمي والتجربة والاختبار في الصدفة؟[٤].

٣- ويضاف أيضاً أن "بيرس" قال بأهمية دور الغرائز في المعرفة والاعتقادات قياساً للنظر إلى غرائز الحيوانات والتي من النادر جداً أن تقع في الخطأ بسبب هذه الغريزة، فهو يقول: أنت لا تعتقد بالطبع أن لدى كل دجاج يخرج من البيضة يجب أن يفتش بين كل النظريات المحتملة حتى يقع على فكرة التقاط شيء ما وأكله، بل على العكس أنت لا تعتقد أن لدى فرخ الدجاج فكرة غرائزية للقيام بذلك، أي إنه يستطيع أن يفكر بذلك لكن لا يمتلك القدرة على التفكير بشيء سواه، ولكن إذا كنت ستؤمن بأن لدى فرخ دجاج ضعيف ميلاً غريزياً نحو حقيقة وضعيته فما الذي يدعوك إلى الاعتقاد بأن الإنسان فقط حرم من هذه الموهبة ؟ وهذا التساؤل الذي تساءله "بيرس" هو الذي جعله يعتقد أن الغرائز لها دور مهم في عملية المعرفة، بل أحياناً كثيرة تكون أكثر صدقاً من المعرفة الاستنتاجية المعتمدة على عناصر الإدراك والوعي مثل الاستنتاج الافتراضي أوالاستدلالي أو الاستقرائي، حتى

---

[1] المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٣٣. وانظر إلى: وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٠-٣٢١.

[2] انظر: كونزمان، بيتر. مع بوركارد، بيتر. مع فيدمان، فرانز: **أطلس- dtv الفلسفة**. ترجمة الدكتور جورج كتورة. المكتبة الشرقية. بيروت –لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠١م. ص١٧٢-١٧٣. وانظر: لودال، جيرار دو: **السيميائيات أو نظرية العلامات**. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م.ص٣٠.)

[3] انظر: وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٥-٣٢٦.

[4] وللتوسع في نظرية الصدفة عند بيرس انظر: العالِم، محمود أمين: **فلسفة المصادفة**، دار المعارف. القاهرة. ص١٥١-١٦٣.

إنه يصل إلى نتيجة أن: الاعتقادات الغريزية هي أكثر موثوقية من النتائج التي توصل إليها العلم[١].
والسؤال الذي يوجه ل"بيرس": فما فائدة التجربة والاختبار إن كانت الغريزة توصلنا إلى نتائج أكثر وثوقاً من نتائج العلم؟ بل ما أهمية التجربة والاختبار – والتي هي أساس فلسفة "بيرس" – في المعرفة أو المنطق أو حتى الاعتقاد إذا كانت الغرائز توصلنا إلى كل ذلك؟ وخاصةً أنها أكثر موثوقية، وأيضاً ما فائدة المناهج الأربعة - التي وضعها "بيرس" في تثبيت الاعتقاد - إذا كانت الغرائز توصلنا إلى الاعتقادات الصحيحة؟ وأيضاً من المستغرب أن يقول "بيرس" بالغرائز ودورها في المعرفة والاعتقادات ثم لا يضعها منهجاً من مناهج تثبيت الاعتقاد.

وفي ختام فلسفة"بيرس" يضاف أيضاً:

١- أن "بيرس" في فلسفته متأثرٌ تأثراً كبيراً بالمنهج العلمي، ووضع الفروض وإجراء التجربة لاستخلاص النتائج، وهذه النتائج والآثار هي كل ما نعرفه عن هذه الفروض. مع ملاحظة انقلابه على هذا المنهج في حالة تثبيت الاعتقاد.

٢- هذه النتائج والآثار، لا تكون نتيجة تجربة فرد واحد، بل هي نتائج لعمل تجريبي جماعي. ويظهر ذلك جلياً في تعريفه للحقيقة – كما مر سابقاً-.

٣- أن "بيرس" لتعدد علومه (المنطق، الكيمياء، الرياضيات) حاول أن يدمج هذه العلوم في فلسفته، فأخضع المنطق للمختبر الكيميائي، من خلال تبنيه للتجربة في منطقه، وهي العنصر الثالث في مذهبه، أي أن يرد في جملة جواب الشرط "فإن"، كما أنه وضع التجربة على شكل رياضي – أي على شكل علامات واشارات ورموز – لذلك كان من أهم مظاهر منطق "بيرس" مظهران :

أ- علاقته الوثيقة بالرياضيات والتي جعلته قادراً على التعبير عن وظائف العلاقات بين الأشياء.

ب- والظاهرة الهامة الثانية في هذا المنطق هي استعمال الرموز أو العلاقات،[٢] وهذا مما يدل على أن هذا الفيلسوف عمل على تطويع العلوم التي حصلها.

٤- رأى "بيرس" التغيرات الكبيرة في العلوم الطبيعية المختلفة والتي أحدثها المنهج العلمي، لذلك أقر التغيير في كل شيء، حتى في الاعتقاد، فلم ينظر إلى أن هناك ثوابت ومتغيرات في الأفكار والمعتقدات، ولكن هل ينبغي للأفكار والمعتقدات أن يتحصلا من خلال منهج العلوم الطبيعية؟ ولعل الذي دعا "بيرس" إلى ذلك :انحراف الاعتقادات اللاهوتية، وأفكار رجال الدين والتي تتناقض مع المنطق والبرهان الرياضي ومع القضايا العقلية البدهية.

---

[1]انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١١١.

[2]انظر: وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٣٢٤.

٥- يرى "بيرس" أن فلسفته جاءت لعلاج مشكلة الذات والموضوع في نظرية المعرفة، وذلك من خلال النظر في النتائج والآثار العملية لهذه المشكلة.

٦- بدا " بيرس" متناقضاً مع مبدأه من خلال:

أولاً: قوله بالمناهج الأربعة مع أن فلسفته قائمة على المنهج التجريبي والطريقة العملية، ويظهر تناقضه جلياً من خلال تقديمه للمنهج القبلي ولمنهج السلطة على باقي المناهج.

ثانياً: قوله بالصدفة.

ثالثاً: قوله بالغرائز وأهميتها في الأفكار والمعتقدات.

الفصل الثالث: وليم جيمس(1842-1910م)

الفصل الثالث: وليم جيمس (1842-1910م)

تمهيد

ارتبطت البراجماتية بـــ"وليم جيمس"، برباطٍ وثيقٍ مما جعله متميزاً في هذه الفلسفة أكثر من غيره من فلاسفة البراجماتية ، حتى يمكننا القول: إن البراجماتية إذا أطلقت فإنها تعني فلسفة "وليم جيمس". وذلك لعدة أسباب منها:

أولاً: أن "تشارلز بيرس" نفسه رغم أنه يعتبر المؤسس الأول للفلسفة البراجماتية وهو الذي أطلق عليها هذا الاسم ووضع لها المبدأ الأساسي إلا أنه عندما رأى ما آلت إليه البراجماتية وخاصة عند "وليم جيمس"، ولاحظ مقدار الاختلاف بين مراده من البراجماتية وبين مراد "جيمس" منها تنصل منها ورجع عن هذا الاسم وهو يحدثنا بنفسه عن ذلك: (ولكن بدأنا نطالع الكلمة الآن بين الحين والآخر في المجلات الأدبية، حيث أسيء استخدامها بتلك الطريقة التي لا ترحم والتي نتوقعها حين تقع الكلمات تحت قبضة الأدب، ومن ثم فكاتب هذه السطور يشعر أنه – وقد وجد أن طفله "البراجماتية" قد نما وترعرع – آن له أن يقبله قبلة الوداع ويتركه لمصيره الأسْمى، بينما لكي يصل إلى غرضه الدقيق الذي قصد التعبير عنه في تعريفه الأصلي، يعلن مولد الكلمة "براجماتيسيزم" وهي من القبح بحيث يأمن ألا يختطفها أحد)[1].

ثانياً: أن انتشار الفلسفة البراجماتية أو المنهج البراجماتي أو النزعة البراجماتية إنما كان على يد "وليم جيمس"، وذلك بعد أن طرح بيرس مبدأه ، جاء "وليم جيمس" بعد عشرين سنة وأخذ هذا المبدأ وأسس عليه فلسفته التي نادى بها. يقول "جيمس" في كتابه البراجماتية (إن مبدأ "بيرس"، مبدأ البراجماتية ظل مهملاً ومغموراً زهاء عشرين عاماً ولم يحفل به أحد، حتى جئت أنا، وقدمته من جديد)[2]؛ ولذلك ألقى عدة محاضرات عن البراجماتية في أمريكا و في أوروبا، مروجاً لها وداعياً إليها.

ثالثاً: أن الفلسفة البراجماتية بما ترمز إليه الآن إنما ترمز وتشير إلى براجماتية "وليم جيمس"؛ لأن فلاسفة البراجماتية وأقطابها عندما يُذكرون تنسب إليهم فروع البراجماتية: فـــ"بيرس" -كما ذكرنا سابقاً- سمى مذهبه براجماتيسيزم، وأما "جون ديوي" فإن فلسفته تطلق عليها الأداتية أو الوسيلية، وأما "شيلر" فإن فلسفته تطلق عليها الإنسانية؛ فإذن لا تكاد تذكر البراجماتية إلا وكثير من الفلاسفة والكتاب والباحثين يعتبرون "وليم جيمس" هو المؤسس الحقيقي لها، ولا يذكرون "تشارلز بيرس" إلا النزر القليل من الكلام ثم يتوسعون في الحديث عن "وليم جيمس"، وعلى سبيل المثال يقول صاحب كتاب مدخل إلى الفلسفة (إن الفلسفة اللاعقلية الكبرى الثانية في القرن العشرين هي البراجماتية (أو

---

[1] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٥٠.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م.ص٦٦.

مذهب الذرائع) كما قدمها "وليم جيمس" بشكل قاطع وبقسط وفير من الألمعية والنزعة الإنسانية الواسعة)[١]، ويقول أيضاً صاحب كتاب معاني الفلسفة (وصاحب مذهب البراجماتزم العالم النفساني "وليم جيمس")[٢].

حتى أن الفيلسوف البريطاني "برتراند رسل"[٣] يقــول: (إن من الشائع النظر إلى "بيرس" بوصفه مؤسس البراجماتية. ومع ذلك فإن هذا الرأي لا يمكن قبوله إلا بتحفظات هامة جداً. ذلك أن البراجماتية المعاصرة لا تنبثق من "بيرس" ، بل مما اعتقد "وليم جيمس" أن "بيرس" كان يقوله)[٤].

المبحث الأول: حياته:

(ولد "وليم جيمس" بنيويورك في ١١ يناير سنة 1842م)[٥]، (لأبوين أمريكيين، كان أكبر أبنائهم الخمسة، يليه شقيقه "هنري جيمس" وهو من نوابغ أدباء أمريكا في القرن العشرين، ومن أشهر كتاب القصة والرواية)[٦]، ونلاحظ أن "هنري جيمس" هو أيضاً اسم الأب، فأصبح عندنا "هنري جيمس" الأب، و"هنري جيمس" جونيور أي الصغير، (وكان لأبيه "هنري جيمس"، أثر كبير في تربيته، كان الأب متديناً من أتباع كالفن[٧])[٨]،

(وينتمي الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء، فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة، وهم رهبان في الحياة العملية يعتزون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد، يقدسون الكرامة،

---

[1] لويس، جون: **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة أنور عبد الملك. دار الحقيقة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٣م. الطبعة الثانية. ص٢٦٤.

[2] الأهواني، الدكتور أحمد فؤاد: **معاني الفلسفة**. ملتزم الطبع والنشر أصحاب دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م. الطبعة الأولى. ص١٣٩.

[3] برتراند رسل(١٨٧٢- ١٩٧٠م): فيلسوف إنجليزي تكلم عن مدى المعرفة وحدودها، كافح الحتمية الاقتصادية، والنزعة التاريخانية والماركسية، ونوه بأهمية فكرة قومية. من مؤلفاته: مباديء الرياضيات، والظاهر والواقع، وتاريخ الفلسفة الغربية ، وحكمة الغرب ، وغيرها.(انظر : الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر ص٢٨٩-٢٩٠).

[4] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٤٠.

[5] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥م. ص٩.

[6] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥م. ص٩.

[7] جان كالفن: ولد في فرنسا (١٥٠٩م) ، ومات في جنيف (١٥٦٤م) ، دخل السلك الكاثوليكي ودرس القانون، وانضوى تحت لواء الإصلاح الكاثوليكي وليس البروتستنتي، وتحول إلى البروتستانتية، وهو من موجدي الفرنسية المحدثة، وكان من أنصار الجبرية ، وله فيها عدة مؤلفات منها : الدفاع عن مذهب جبرية الاختيار (١٥٤٢م) ، ومقالة في الجبر الأزلي(١٥٥٢م). أنشأ أكاديمية جنيف والتي صارت مركزاً للدراسات الإنسانية واللاهوتية للبروتستانتيين الناطقين بالفرنسية. ومن أشهر كتبه : تأسيس الديانة المسيحيـــة (١٥٣٦م) .(انظر : الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر ص٤٦٨-٤٧٢.)

[8] زيدان،د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص١١.

ويبثون في نفوس أبنائهم معاني الإباء والشهامة، وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت بجامعة "برنستون" "Princeton" بيد أنه بقدر حبه للدين كرهه لرجاله، فطالما أشار إليهم في سخرية حرة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة في أخريات أيامه)[1]، وقد كان له الأثر الأكبر في فلسفة "وليم جيمس" وصبغها بالصبغة الدينية. وهي من أهم خصائص فلسفة "وليم جيمس" ليس بمعنى الفلسفة الدينية الكاملة ولكن بمعنى أنه تطرق إلى موضوعات دينية، ومما يدل على أن الأب كان له تأثير على ابنه أن "وليم جيمس" كان (يقضي أمتع اللحظات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاي، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن)[2]، وهذا يدلنا على البيئة المحيطة بـــ "وليم جيمس" حيث كان لها تأثير واضح في تشكيل شخصيته.

كما يلاحظ في تاريخ حياة هذه الأسرة كثرة الرحلات[3]؛ مما أدى إلى:(عدم انتظام الدراسة في أوروبا وأمريكا)[4]، ورغم ذلك فقد مكنته من التعرف على النواحي العلمية والفلسفية الأوروبية، كما أنها أسهمت في تعلم "جيمس" اللغتين الفرنسية والألمانية، وقد مكنه ذلك من الاطلاع على الفلسفتين الألمانية والفرنسية (ويقال إن أول رحلة لـــ"وليم جيمس" كانت وعمره سنتان، كما يقال إن أطول مدة قضاها في الولايات المتحدة كانت ست سنوات)[5].

وأيضاً مما يميز حياة "وليم جيمس" كثرة تنقله بين التخصصات سواءً في حياته الدراسية والعلمية أم في حياته التدريسية والعملية، ففي حياته الدراسية والعلمية حدثت له التنقلات التالية:

أولاً: حين بلغ الثامنة عشرة، وكانت أسرته تقيم إذ ذاك في نيويورك[6] درس فن الرسم وقد اعتبرها البعض بداية خاطئة[7]، فقد درس على يد الفنان "وليم موريس"، الذي كان صديقاً حميماً له فلم يجد غضاضة في نصحه بأن هذا اللون من الفن لم يكن ميدانه[8]، ورأى البعض أن هذه البداية وإن تركها

---

[1] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥م.ص١٠.

[2] المرجع السابق. ص١١.

[3] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١١.

[4] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190.والترجمة للباحث

[5] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى.٢٠٠٥ م . ص١١.

[6] انظر: الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١١.

[7] انظر: **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxto Publications Limited. LONDON. P190.والترجمة للباحث

[8] توماس، دكتور هنري: **أعلام الفلسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص٣٧٠.

"وليم جيمس" إلى تخصص آخر إلا أن طبيعة الفنان ظلت ملازمة له في عمله وفي فلسفته[١].

ثانياً: وهو في سن التاسعة عشرة (دخل مدرسة لورنس العلمية قسم الكيمياء بهارفارد، ولم ير أستاذه في الكيمياء "تشارل إليوت" ch. Eliot فيه تفوقاً وامتيازاً، فتنبه "وليم" لذلك، فترك قسم الكيمياء في السنة التالية)[٢].

ثالثاً: وهو في سن العشرين (اتجه نحو قسم التشريح وعلم وظائف الأعضاء)[٣].

رابعاً: في سن الحادية والعشرين كان أمام "وليم جيمس" طريقان في الدراسة إما دراسة التاريخ الطبيعي و إما دراسة الطب إلا أنه فضل دراسة الطب، فدخل القسم الطبي بجامعة هارفارد في سنة 1864م[٤]، ولكنه وهو يدرس الطب (اضطر إلى قطع دراسته مرتين:

الأولى: للانضمام إلى بعثة إلى منطقة الأمازون)[٥]، هذه الرحلة كانت في سنة 1865م أي بعد سنة واحدة فقط من بدء دراسته في كلية الطب ، وكانت باختيار من أستاذه "لويس أجازيس"[٦] (واختاره ضمن جماعة من الطلبة ليصاحبوه في رحلة كشفية إلى نهر الأمازون بالبرازيل في سنة 1865م)[٧].

والثانية: كانت للدراسة في ألمانيا[٨]. وهذه الثانية كانت بسبب الاستشفاء، وقد قام بهذه الرحلة بعد تعيينه طبيباً في المستشفى العام لماساشوسيتس وكان ذلك في سنة 1867م وبإشارة من أسرته بأن يسافر إلى أوروبا للاستشفاء[٩]. ولكنه في هذه الرحلة انكب على دراسة علم النفس والفلسفة من

---

[1] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص ١٢.

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص١١.

[3] المرجع السابق. ص١١.

[4] المرجع السابق. ص١٢.

[5] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190.والترجمة للباحث

[6] لويس أجازيس: أستاذ وليم جيمس في الجيولوجيا أي علم الأرض .(زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٢.)

[7] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٢.

[8] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث

[9] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٢.

خلال: الاستماع إلى محاضرات "هلمتز" و"برنارد" وغيرهما من العلماء الذين شاعت شهرتهم إذ ذاك، كما طالع كتباً عديدة في علم النفس والفلسفة[1].

خامساً: في سنة 1869م حصل على شهادة الدكتوراة في الطب (وعاد "وليم جيمس" من أوروبا في سنة 1868م ليتم دراسته الطبيعية وانقطع لها حتى نال شهادة الدكتوراة في الطب في السنة التالية)[2]، ومع هذا فإن "وليم جيمس" لم يمارس مهنة الطب.

أما بالنسبة لحياته المهنية والتدريسية والعملية فحدثت له التنقلات التالية:

أولاً: عين مدرساً في علم وظائف الأعضاء في هارفارد (ومن حسن حظ "وليم" أن خلت وظيفة مدرس في علم وظائف الأعضاء في هارفارد فعرض "تشارل إليوت" على "وليم" هذه الوظيفة فقبل)[3]. وكان هذا في سنة 1872م (وأصبح مدرساً في الفسيولوجيا في عام 1872م)[4]. وبقي محاضراً ومدرساً للفسيولوجيا لمدة أربعة أعوام (وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام)[5].

ثانياً: تحول من تدريس الفسيولوجيا إلى تدريس علم النفس ثم الأستاذية في الفلسفة، ومما يجدر ذكره أن "وليم جيمس" بقي محاضراً ومدرساًفي جامعة هارفارد 35 سنة[6].

وبذكرنا لتدريسه في جامعة هارفارد ننتقل إلى رتبه العلمية: فقد حصل على رتبة أستاذ مساعد للفسيولوجيا في سنة 1880م (ولقد أصبح "جيمس" أستاذاً مساعداً للفسيولوجيا في سنة 1880م)[7]. ثم أصبح أستاذاً مساعداً في الفلسفة بعد 1880م وقبل 1885م، لأنه في هذه السنة حصل على الأستاذية في الفلسفة (ثم أستاذاً مساعداً للفلسفة بهارفارد. وفي سنة 1885م أصبح "وليم جيمس" أستاذا في الفلسفة)[8]، مع الملاحظة أن الموسوعة البريطانية ذكرت أن "وليم" أصبح أستاذاً في عام 1881م وليس في عام 1885م ولكن الأقرب إلى الحسابات الزمنية تؤكد أن ذلك كان في سنة 1885م.

---

[1] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م.ص١٢-١٣.

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٢.

[3] المرجع السابق. ص١٢.

[4] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190.والترجمة للباحث

[5] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٤.

[6] انظر: **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث .

[7] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٣.

[8] المرجع السابق.ص١٣.

ومما يميز حياة "وليم جيمس" تعرضه للمرض: (فقد كان "وليم" سريع المرض وغالباً ما يكون مريضاً)[١]، وأولى الأزمات المرضية في حياته عندما ذهب إلى الأمازون في بعثة أستاذه "لويس أجازيس" (وهناك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته)[٢]، ففي هذه الرحلة (شكا من مرض الجدري وشعر بإعياء شديد)[٣].

وثاني هذه الأزمات وأكثرها شدة عليه أيضاً أثناء دراسته الطب، والتي على أثرها سافر إلى ألمانيا للاستشفاء، وكان هذا في سنة 1870م، (وفي تلك الفترة التي قضاها في ألمانيا سقط ضحية انهيار عصبي لاحقته فيه فكرة واحدة ألا وهي: الانتحار)[٤]، حتى وصل به المقام إلى اعتبار أن الإنسان لا يكون كاملاً إلا إذا فكر في الانتحار، ثم رجع عن ذلك (وقد علق على ذلك -أي الانتحار- بقوله: إن الإنسان لا يعتبر كاملاً من الناحية النفسية إلا إذا فكر في وقت وآخر في إبادة نفسه، فالرجل الكامل هو: ذلك الذي وقف على "حافة الهاوية"، ثم كانت لديه الجرأة أن يعود ويواجـــه الكون)[٥]، وأهم الأمراض التي أصابته في هذه المرحلة: الوسوسة والوهم من المرض، وربما لهذا السبب كان يفكر في الانتحار[٦]، ويرى البعض أنه قد (حامت حوله شكوك فكرية مثل عدم تخلصه من الرغبة في رد كل شيء في الإنسان إلى عوامل عضوية، ومثل الخوف من سلطان الجبرية والخشية من أن لا يكون للإنسان إرادة فلم يستطع أن يهرب من وساوسه)[٧]، (ولم ينقذه في النهاية سوى قراءة رسالة "تشارلز رينوفيير"[٨] في حرية الإرادة. فقد ذهب "رينوفيير" إلى أن ممارسة حرية الإرادة إن هي إلا "العمل على الإبقاء على فكرة لأنني أتخيرها دون سواها من الأفكار التي كان في مستطاعي أن أتخيرها بدل تلك الفكرة"، وقد وجد "جيمس" سبباً يرجو من أجله حياة أطول، ألا وهو هذه

---

[1] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190 والترجمة للباحث

[2] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٢.

[3] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٢.

[4] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٣.

[5] توماس،دكتور هنري: **أعلام الفلسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص٣٦٩.

[6] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٢.

[7] المرجع السابق: نفسه.

[8] تشارلز رينوفيير (١٨١٥-١٩٠٣م): فيلسوف فرنسي نميّز في فلسفته ثلاث موضوعات متوازية : فعل قانون العدد ، حرية الأنا، ومذهب نسبي مبني على افتراض يقول : إنه على الرغم من أنه لا وجود لشيء خارج الظاهرات فإن كل ظاهرة نسبية ولا تمكن دراستها إلا بالإضافة إلى ظاهرة أخرى. من كتبه : الوجيز في الفلسفة الحديثة (١٨٤٢م) ، و الوجيز في الفلســفة القديمــة (١٨٤٤م)، وعلم الأخلاق (١٨٦٩م)، والشخصانية (١٩٠٠م). وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر ص٣١٢).

الممارسة لحرية إرادته – أي اختياره الإرادي للإيمان بأن خلاصه إنما ينبع من دخيلة نفسه. "إنني سأقيم حياتي على العمل والمعاناة والخلق"، بالرغم من الألم والعذاب)[١]؛ لذلك نجد أن حرية الإرادة وقوتها كانت لها الأثر في تشكيل فلسفة "وليم جيمس"، (ولم يدفع "جيمس" إلى تخطيط فلسفته العملية سوى حاجته الشخصية، ففي أيام انهياره، وكان يشير إلى نفسه "كنبات يتألم"، وكانت فلسفته العملية وسيلة للدفاع عن النفس، وتحدياً لذاته لكي تنتزعه روحه من حالة القبوع التي كان يعيش فيها. فلتعمل! ولتجرب! ولتَنْمُ! ولتمارس حرية إرادتك! وليكن اختيارك أن تكون قوياً!)[٢].

ومما تجدر الإشارة إليه، أن "وليم جيمس" قد تزوج سنة 1878م من الآنسة "آليس" و بعد زواجه (اختفت الأعراض العصبية تقريباً التي كانت تلازمه)[٣].

من خلال ذلك نرى أن حياة "وليم جيمس" تميزت بثلاث سمات وهي:

1- كثرة رحلاته وسفره وتنقله ما بين أمريكا وأوروبا (وهكذا اكتسب "وليم جيمس" مهارة لغوية ونظرة عالمية إلى الحياة)[٤].

2- كثرة تنقله بين التخصصات المختلفة.

3- المرض الذي لازمه فترة طويلة من حياته.

وأرى أن هذه السمات الثلاث لازمته طوال حياته، مما جعلها مضطربة ومشوشة حتى وصل به الحال إلى التفكير في الانتحار، فهل أثر هذا الاضطراب على أفكاره ونتاجه؟ مما لا شك فيه أنه كان له تأثير، نرى ذلك بوضوح من خلال إلقاء النظر على فلسفته في الموضوعات الدينية، ليخرج بنتائج لا يستطيع من خلالها أن يتخلى عن نشأته الدينية ولا عن معتقداته الدينية، وفي نفس الوقت لم يستطع أن يتخلى عن النتائج والنظريات التي توصل إليها سواءً في علم النفس أم في الفلسفة.

المبحث الثاني: كتبه ومؤلفاته:

أول كتبه كان كتاب "أصول علم النفس" (وهو كتاب ضخم صدر سنة 1891م في مجلدين كبيرين)[٥]،

---

[1] توماس، دكتور هنري: **أعلام الفلسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص ٣٧٢.

[2] المرجع السابق: ص ٣٧٥.

[3] **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث

[4] توماس، دكتور هنري: **أعلام الفلسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص ٣٧٠.

[5] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٤.

والموسوعة البريطانية ذكرت أنه نشر قبل ذلك (في سنة 1890م)[1]، وأوجزه تحت عنوان "موجز لمباديء علم النفس" نشر في عام 1892م[2]، وفي كتابه "أصول علم النفس" طرح عدة موضوعات جديدة اعتبرت - في حينها - فتحاً جديداً لعلم النفس فهو قد (بسط فيه وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية، ووجه فيه العناية إلى الوظائف؛ وتناول التفكير والمعرفة باعتبارهما أدوات نستعين بها في نضالنا في الحياة، ودافع "جيمس" عن إرادة الإنسان الحرة)[3]، وأهم نظرية له في هذا الكتاب هي نظرية الانفعال والتي ملخصها (أن هذا الانفعال هو شعور حالة الجسم، وبالتالي فإن الشعور الجسمي يأتي أولاً والعاطفة تتبعه. هذه النظرية في وقت لاحق كان لها تأثير كبير على علم النفس السلوكي)[4]، وأثناء تأليفه في علم النفس، ابتدأت ثمار الدراسة الفلسفية لــ"وليم جيمس" بالظهور من خلال كتابه "إرادة الاعتقاد The will to Believe" والذي نشر في سنة 1897م[5]. وفي عام 1898م ظهر كتابه "خلود النفس"[6]. وفي عام 1899م كتب (كتاباً في علم النفس ينتفع به الآباء والمدرسون في التربية فكتب "أحاديث سيكلوجية إلى المدرسين" في سنة 1899م Talks to Teachers on psych)[7]، وبعضهم ذكر أن اسم الكتاب ("أحاديث إلى المعلمين في علم النفس وإلى الطلاب في بعض المثل العليا للحياة")[8]، وفي سنة 1902م ظهر كتاب "صنوف أو تنوع التجربة الدينية" The varieties of Religious Experience وهذا الكتاب عبارة عن عشرين محاضرة ألقيت في جامعة أدنبرة وكانت تحت عنوان سلسلة الدين الطبيعي، حيث ألقى عشرين محاضرة استغرقته سنة كاملة ثم جمعت ونشرت تحت نفس العنوان السابق[9]. أما كتاب البراجماتية Pragmatism الذي طرح فيه فلسفته البراجماتية

---

1 **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث

2 انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٣. وفي حاشية هذا الكتاب ما نصه: وللكتاب طبعة إنجليزية بعنوان: Text book of Psychology.

3 الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٥.

4 **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث

5 انظر:المرجع السابق: نفسه.

6 انظر: الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٦.

7 زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٣.

8 الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٦.

9 انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٣. وانظر: **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton=

فقد كان في سنة 1907م، وهذا الكتاب عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها في معهد لوويل سنة 1906م وفي جامعة كولومبيا بنيويورك سنة 1907م، فقد جاء في مقدمة كتـــاب البراجماتيـــة لـــه: (ألقيت المحاضرات التالية في معهد لوويل بمدينة بوسطون في شهري نوفمبر وديسمبر لسنة 1906م، وفي يناير سنة 1907م بجامعة كولومبيا بنيويورك)[١]، ونشرت هذه المحاضرات في سنة 1907م. وأيضاً بعد سنة 1907م عكف على تأليف كتابه بعض مشكلات الفلسفة ولكنه لم يتم نشره في حال حياته ونشره تلميذه "رالف بيرس" سنة 1912م[٢]، والبعض سمـــاه "مدخـــل إلى الفلسفـــة"[٣]، (وفي سنة 1908م ألقى "جيمس" سلسلة من المحاضرات في كلية مانشستر في أكسفورد نشرها في العام التالي تحت عنوان "الكـــون المتعدد" Pluralistic Univ)[٤]، وسماه البعض بـــ (عالم متعدد A Pluralistic Universe)[٥]. (وفي سنة 1909م نفسها نشر مجموعة الاعتراضات التي وجهت إليه في نظرية الصدق الموجودة في كتابه براجماتزم ومجموعة ردوده على هذه الاعتراضات في كتاب مستقل تحت عنوان "معنى الصدق" Meaning of Truth)[٦]. وترجم آخرون عنوان هذا الكتاب بـــ "معنى الحقيقة"[٧]. ثم نُشر لـــ"وليم جيمس" بعد وفاته بعامين أي عام 1912م كتاب تحت اسم "مقالات في التجربة الأصلية" Essays in Radical Empiricism[٨]. وهذا العنوان ترجمه البعض ترجمة حرفية (التجريبية الأصيلة) والبعض الآخر أبقى عليه على الراديكالية كما هي ولم يترجمها، وترجم الكلمة الأولى وأطلق عليه (التجريبية الراديكالية) والبعض

= Publications Limited. LONDON. P190. والترجمة للباحث

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. ص٩.

[2] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م ص١٤. توضيح في الحاشية: ورالف بيرس أحد الفلاسفة الأمريكان المعاصرين ولد سنة(١٨٧٦م) له كتاب عن وليم جيمس وفلسفته يعتبر أضخم مؤلف عن جيمس. وأصبح أحد زعماء المذهب الواقعي الجديد. وله مؤلفات في المعرفة والميتافيزيقا والقيم.

[3] انظر: الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٩.

[4] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٤.

[5] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص٢٠.

[6] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٤.

[7] انظر: الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص٢١.

[8] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص١٤. وانظر أيضاً: **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME ELEVEN. Inca-Kobe. Caxton Publications Limited. LONDON. P191. والترجمة للباحث

الآخر سماها (التجريبية المتطرفة) كما وصفتها الموسوعة الفلسفية المختصرة[1]. نخلص إذن إلى أن كتب "وليم جيمس" على النحو التالي:

1- أصول علم النفس أو مباديء علم النفس.2- موجز لمباديء علم النفس.٣- أحاديث سيكولوجية إلى المدرسين. ٤- إرادة الاعتقاد.5- خلود النفس. 6- صنوف التجربة الدينية.

7- البراجماتزم أو البراجماتية. ٨- بعض مشاكل الفلسفة.٩- مقالات في التجربة الأصلية. 10- كون متعدد أو عالم متعدد.11- معنى الصدق أو الحقيقة.

المبحث الثالث: أثر وليم جيمس:

1- ينظر إلى "وليم جيمس" على أنه علم من أعلام علم النفس (يعتبر في نظر الأوساط السيكولوجية المعاصرة علماً من أعلام علم النفس الكلاسيكي)[2]؛ لأنه (على يديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علماً تجريبياً)[3]، كما أنه أول من أقام وأنشأ معملاً (لعلم النفس التجريبي في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1876م)[4]، بالإضافة إلى أن (له نظرياته النفسية الجديدة التي سجلها في كتابه المشهور "مباديء علم النفس")[5].

٢- يعود إليه الفضل في تعريف ونشر مباديء البراجماتية حيث رفع لواءها عالياً[6]، بل اعتبر "وليم جيمس" أنه صبغ الحياة الأمريكية بالصبغة البراجماتية، فإذا ذكرت البراجماتية فإنها تشير إلى الحياة الأمريكية والعكس صحيح. (ذلك الفيلسوف الأمريكي الذي ربط بين هذا المذهب الجديد وبين الحياة الأمريكية ربطاً مُحْكماً بحيث أصبح كل منهما علامة على الآخر)[7]؛ لذلك اعتبر "وليم جيمس" (نقطة الارتكاز التي بدأ منها وبنى عليها الفلاسفة الأمريكان المعاصرون أبحاثهم الجديدة في "الواقعية الجديدة"[8] و"الواقعية النقدية"[1])[2]؛أي الواقعية النقدية المعاصرة.

---

[1] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة. ص١٣٣.

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص٧.

[3] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص١٤.

[4] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م.ص٧.

[5] المرجع السابق.ص٧.

[6] انظر: الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً**. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ص٣٢.

[7] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٣هـ- ١٩٩٣م. ص١٠٥.

[8] الواقعية الجديدة: بدأ هذا الاتجاه منذ عام ١٩١٠م على يد ستة من الفلاسفة الأمريكان، وقداهتمت بتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها، ورفضت التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك والذات العارفة،

٣- إنه وضع نظرية فلسفية سماها "بالتجريبية الأصيلة" (الراديكالية) ، مع أن البعض لم ير بينها وبين البراجماتية اختلاف، وأن كلاً منهما تعبير عن الأخرى لذلك يصفها (بأنها "براجماتية" حيناً و "تجريبية متطرفة" حيناً آخر، وهما اسمان يحملان نفس المعنى تقريباً)[٣]، ولكننا نرى "وليم جيمس" نفسه يتحدث عن عدم وجود رابط منطقي ما بين "البراجماتية" و "التجريبية الأصيلة" فاعتبره بأنه قائم بذاته إلا أنه لا يخرج عن كونه براجماتياً (اسمحوا لي أن أقول: إنه لا يوجد ارتباط منطقي بين البراجماتية كما أفهمها، وبين مذهب سبق لي أن بسطته منذ مدة وجيزة باسم "التجربة الراديكالية"، ذلك أن هذا المذهب الأخير، قائم بذاته لا يحتاج إلى سند، وفي وسع المرء أن ينبذه كلياً، ومع ذلك لا يزال براجماتياً)[٤]، وهو يجعل البراجماتية جزءً من التجريبية الراديكالية حيث يقول : (إنني مهتم بمذهب آخر في الفلسفة، أخلع عليه اسم التجريبية الراديكالية، ويخيل إلي أن إقامة النظرية البراجماتية للحقيقة وإرساء قواعدها هي خطوة في الدرجة الأولى من الأهمية لجعل التجريبية الراديكالية تسود)[٥].

المبحث الرابع:البراجماتية كما يراها وليم جيمس:

هو الصورة الذهنية في مذهب لوك؛ لأن الإدراك في نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة بغير وسيط، مما يجعل معرفتنا للشيء الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج وقد اشتركوا في وضع كتاب "الواقعية الجديدة، دراسات تعاونية في الفلسفة" (الشرفا. **الموسوعة الفلسفية**. ص٢٢٦-٢٢٧).

[1] الواقعية النقدية (المعاصرة): أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من فلاسفة الأمريكان سنة ١٩١٦م. رفضوا موقف الواقعية الجديدة في ضم العارف والمعروف في شيء واحد، وعادوا إلى الثنائية التي يتميّز فيها المدرك من الشيء المدرك، مع القول بأن الشيء المعروف هو وجوده الخارجي. وأن معرفتي به هي التي تؤدي إلى وجوده. وكان من الطبيعي أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشيء وحقيقته، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها . واشتركوا في وضع كتاب " مقالات الواقعية النقدية – دراسة مقارنة" . (الشرفا. **الموسوعة الفلسفية**. ص٢٢٥.)

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م ص٩.

[3] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣٣.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م . ص١١.

[5] المرحع السابق ص٣٥٩.

عرض "وليم جيمس" فلسفته في كتابه المسمى "البراجماتية"، وقد أقر في بداية مقدمته لهذا الكتاب أنه لا يستسيغ هذا الاسم، ولكن الوقت قد فات لتغييره[١]، وقد عرف في الوسط الفلسفي بأنه المدافع عن الفلسفة البراجماتية، ومن هنا كان معظم الكتاب يعدون "وليم جيمس" هو المؤسس الحقيقي لها، وأنه (الشخصية الأدبية المركزية في الحركة الذرائعية)[٢].

أخذ "وليم جيمس" مبدأ "بيرس" الذي ظل مهملاً قرابة عشرين عاماً وطبقه تطبيقاً خاصاً على الدين[٣]. وبعدها انتشرت كلمة البراجماتية في المجالات الفلسفية، على نطاق واسع فقد (لعبت كتابات "وليم جيمس"، البراجماتية الطابع والواسعة الانتشار، دوراً بارزاً في الحجم الذي احتلته البراجماتية في الفكر الحديث)[٤]، ولكن ما الذي أضافه "وليم جيمس" إلى هذا المبدأ؟.

إن "وليم جيمس" لم يقدم شيئاً جديداً لهذا المبدأ (اللهم إلا تشبيهه للخبرة بأنها "القيمة الفورية" cash value لما نصفه بأنه مهم، فالعبارات الصادقة أشبه بالسلعة المطروحة في السوق، قيمتها ليست في ذاتها، بل فيما يدفـــع من ثمن)[٥]؛ بمعنى أن "وليم جيمس" هو من أدخل النفعية، والمصلحة، والنجاح على مبدأ "بيرس"، فأي فكرة أو كلمة لا تكون حقيقية أو ذات معنى أو صادقة أو صحيحة إلا إذا كان لها منفعة في حياتنا العملية، ولها نتائج محسوسة وآثار ملموسة، ونصل إلى ذلك عن طريق خبرتنا وتجاربنا؛ أي (إذا كانت فكرة ما "تعني" بكل دقة ما تفعله بها دون زيادة أو نقصان، إذن فلا بد أن يتألف "صدقها" من نجاحك فيما تفعله بها لا أكثر ولا أقل، وهي دعوى ما كان "بيرس" يوافق عليها قط)[٦]؛ لذلك طبع "بيرس" قبلة الوداع على اسم البراجماتية وتحول إلى اسم أكثر قبحاً حتى لا تختطف[٧].

---

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص ٩.

[2] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٦٨.

[3] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. ص٦٦.

[4] جود، س،ي: **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**. عربه وأضاف إليه: الدكتور محمد شفيق شيا. مؤسسة نوفل. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٨١م. ص٨٥.

[5] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل، بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٣هـ - ١٩٩٣م. ص١٠٩.

[6] أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣٢-١٣٣.

[7] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٥٠.

وأيضاً من نقاط الافتراق والاختلاف فيما بين "بيرس" و"وليم جيمس" أن "بيرس" أكد (على الطابع العام للمعنى أو الفرض العقلي، الذي يتجسد في مجموعة العادات التي تتجاوز كل استجابة خاصة)[١]، أما "وليم جيمس" (فقد اتجه إلى الاستجابة الخاصة)[٢].

ومن الاختلافات أيضاً فيما بين "بيرس" و"وليم جيمس" أن "بيرس" ينظر فقط إلى النتائج المباشرة، أما "وليم جيمس" فإنه ينظر إلى النتائج المباشرة وغير المباشرة؛ لذلك توسع "جيمس" في النتائج وأدخل فيها قضايا الدين و"الميتافيزيقا"، وهذه المسائل عند "بيرس" يجب أن لا تثار؛ لأننا لا نستطيع التحقق بطريقة مباشرة عن طريق التجربة العملية ما إذا كان الله –سبحانه وتعالى- موجوداً أو غير موجود[٣].

إن خلاصة فلسفة "وليم جيمس" وباختصار شديد هي: (إذا أردت أن تعلم ما إذا كانت نظرية من أي نوع صحيحة حاول أن تعتقد بها وراقب النتائج المرضية التي تنشأ عنها)[٤]، فإذا كانت لها نفع في حياتك وذات قيمة فورية، فهي صحيحة، وإن كانت غير نافعة وليس لها قيمة فورية، فهي غير صحيحة؛ لذلك هو يعرف الحقيقي بأنه: (ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل تفكيرنا تماماً مثل أن "الصحيح" ليس سوى المطلوب النافع الموافق في سبيل سلوكنا)[٥]، (وهكذا تصبح كلمة "الحق" وكلمة "النفع" مترادفتين، فنقول عن فكرة إنها نافعة لأنها حق، أو أنها حق لأنها نافعة. والقولان في "المعنى" سواء لأنهما في طريقة التنفيذ التجريبي سواء)[٦].

إن "وليم جيمس" اتفق مع "بيرس" على مبدأه وهو أن الأفكار إذا كانت لها آثار ونتائج فهي ذات معنى، وإن لم يكن لها آثار ونتائج فلا معنى لها، ولكنه زاد عليه نظريته في الحقيقة أو الصدق أو الحق من خلال ربطها بالنفع والضرر، فكانت الحقيقة عند "وليم جيمس" (اختراع شيء جديد لا

---

[1] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٨٧.

[2] المرجع السابق ص١٨٧.

[3] انظر: مهران، د.محمد، مع مدين، د.محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. دار قباء. القاهرة. ص٦٤. وانظر: بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق: **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م. ص٢٨٩.وانظر: ياسين ، د.إبراهيم إبراهيم: **مدخل إلى الفلسفة العامة**. دار مكتبة الإسراء . طنطا الطبعة الأولى ص٣٣٢.

[4] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٧١.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص٢٦٢.

[6] محمود، د.زكي نجيب: **فلسفة وفن**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٨٠.

اكتشاف شيء موجود)[1]؛ لذلك اعتبرت براجماتية "جيمس" بأنها نظرية في الحقيقة، وقد طبق هذه القاعدة على كل شيء، على المعتقدات وعلى الدين، وحتى على الإله.

لقد رأى "جيمس" أننا نعيش في هذه الحياة، فكيف ننظر إلى المستقبل لا إلى الماضي؟ كيف نطور حياتنا التي نعيشها؟ ومن هنا فإن أفكارنا واعتقاداتنا وعقولنا (تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية. وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك، بل هو نفسه ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح. فنحن لا نفكر في الفراغ وإنما نفكر لنعيش، وعلى ذلك فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا رسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة فالعقل كله في خدمة الحياة أو السلــوك العملي)[2]؛ لذلك (ليس الحق كياناً مجرداً قائماً بذاته بل ليس الحق صفة تصف الجملة الصحيحة في ذاتها حتى ولو لم يكن لها انطباق على واقع، بل "الحق" هو طريقة عمل، هو طريقة أداء من شأنها أن تنجز أمراً وأن تحقق هدفاً)[3]؛ ومعنى هذا (أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة، فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية التحقق منها)[4]، لم ينظر "وليم جيمس" إلى كون الحق حقاً لذاته، أو تطابقه مع الواقع، بل إلى نفعه وضرره، والذي لا يتحقق إلا عن طريق العمل. فليست يقينية الأفكار في مطابقتها للواقع، بل في قدرتها العملية، أي يقينية الأفكار منفعتها[5]؛ بمعنى أن "وليم جيمس" يقول عن الفكرة إنها حق أو صدق وللشيء حقيقة من خلال ما يلي:

أولاً: الحوادث والخبرات العملية. ولذلك سمى "وليم جيمس" كتابه "البراجماتية" (Pragmatism) أي مذهب العمل، لقد نبذ "وليم جيمس" الأحكام النظرية (ليس هناك من قيمة لأي حكم نظري)[6] وجعل المقياس الذي تقاس به الأشياء " العمل".

ثانياً: إذا كان لها نفع في حياتنا أو لها قيمة فورية فإذا تحقق هذان الأمران في الفكرة فهي حق وهي صدق وإذا لم يتحققا فهي باطلة ولا معنى لها[7].

---

[1] العوا، د.عادل: **العمدة في فلسفة القيم**. دار طلاس. الطبعة الأولى. ١٩٨٦م. ص١٦٨.

[2] بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق: **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م. ص ص٢٩٠.

[3] محمود، د.زكي نجيب: **فلسفة وفن**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٨٠.

[4] الشنيطي، د.محمد فتحي: **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**. مكتبة القاهرة الحديثة. ص١٠٠.

[5] انظر: سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٧.

[6] جيمس، وليم: **إرادة الاعتقاد**. ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية. ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م. ص١٠١.

[7] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. (المحاضرة السادسة) مفهوم البراجماتية للحقيقة. ص٢٣٣-٢٧٨.

إن فلسفة "وليم جيمس" البراجماتية تقوم على أساس قاعدتين وضعهما وهما:

القاعدة الأولى: أن الفكرة لها معنى إذا كان بالإمكان البرهنة على أن لها آثار ونتائج أياً كانت هذه الآثار والنتائج بالنسبة لحياتنا[١].

القاعدة الثانية: كل فكرتين أو قضيتين إذا لم يكن بينهما فارق عملي، فهما من وجهة النظر البراجماتية نفس الشيء ولو اختلفت الألفاظ والأفكار[٢]؛ ولهذا اعتبرها طريقة ومنهجاً وليست حلاً. ونجد هنا مدى التطابق فيما بين هذه النظرية وفلسفة "بيرس" في المعنى لذلك رأى البعض أن المحور الديني في فلسفة "وليم جيمس" هو رأيه في المعنى (والمحور الديني في فلسفة "جيمس" هو رأيه في "المعنى")[٣].

لقد أراد "وليم جيمس" أن يضع طريقة ومنهجاً لحل الخلافات الناشئة عن اختلافات وجهات النظر فيما بين المدارس الفلسفية المختلفة، وعلى الأخص فيما بين مدرستيّ: العقليين ويسمى المنتسب إليها "لين العريكة" ويصفه بأنه: تعقلي (يقر بالمباديء)، تبصري، مثالي، تفاؤلي، ديني، مؤمن بالإرادة الحرة، أحديّ، يقيني، ومدرسة التجريبيين ويصف المنتسب إليها بأنه "صعب المراس" ويصفه بأنه: تجريبي (يقر بالوقائع)، إحساسي، مادي، تشاؤمي، لا ديني، قدري، تعـــددي، ارتيابي[٤]. لــذلك رأى (أن الحلول الصادقة للمشاكل الفلسفية مرتبطة بالسلوك العملي ومرضية لمطالب الإنسان)[٥].

كما أنه جعل البراجماتية هي التي تجمع فيما بين الدين والعلم، والعلم والميتافيزيقا لذلك وصفها بأنها (فلسفة توليفية، فلسفة توفيقية)[٦]، حتى أن البعض ذهب إلى أن "جيمس" وحد (الروح والجسد بصورة لم يسبقه إليها أحد)[٧].

إن "وليم جيمس" لا ينظر إلى الأمور المتفق عليها سواءً أكانت: عقائد، أو معاني ألفاظ أو أفكاراً أو غيرها، ولكنه ينظر إلى الأمور المختلف عليها. ما الذي يحكم على المختلف عليه بأنه صواب أو

---

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص٣١٥.

[2] انظر: المرجع السابق. ص٦٤.

[3] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة.ص١٧٢.

[4] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. ص٣٥-٣٦.

[5] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص٤٣.

[6] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. ص٣٣. وانظر: نفس المرجع، المحاضرة الأولى التي بعنوان: المعضلة الراهنة في الفلسفة. ص١٥-٦٠.

[7] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص١٥٨.

خطأ؟ الذي يحكم هو:الطريقة العملية التي ننظر بها إلى الآثار والنتائج فالنافع هو الحكم، فما هو أنفع لنا فهو صواب وما هو ضار لنا فهو خطأ. ولكن ما هو المقياس لهذا النافع أو الأفضل؟ المقياس هو: الخبرة الإنسانية والتجربة البشرية، وسأضرب مثلاً على ذلك: فوجود الله تعالى هو فرض صحيح عند "وليم جيمس"؛ لأن فرض وجود الله تعالى له القدرة (على منح الطمأنينة والسكينة الدينية لفريق محترم جداً من العقول)[1]؛ لذلك (إذا كان فرض الله يعمل إكفاءً ورضا في أوسع معاني الكلمة، فهو فرض صحيح فالخبرة توحي إلى أن الفرض يعمل إكفاءً ورضا)[2].

ولكن إذا لم يكن يعمل هذا الفرض إكفاءً ورضاً للملحدين ومنكري وجود الله تعالى، بل على العكس من الممكن أن يعمل المفهوم المضاد إكفاءً ورضا، فهل ننكر وجود الله تعالى؟. يجيب " وليم جيمس": (إن البراجماتية يتعين عليها أن تؤجل الجواب اليقيني التعسفي، لأننا لا ندري للآن، على سبيل الجزم واليقين أي نوع من الدين سيعمل على أحسن نحو في المدى الطويل)[3].

ربط "وليم جيمس" الاعتقاد بالأفراد (إن المعتقدات المتطرفة المختلفة العديدة للناس، ومغامراتهم العقائدية العديدة هي في الواقع المطلوب لإقرار البينة، ولعلكم تقومون بمغامراتكم في هذا الصدد استقلالاً كل بمفرده)[4]؛ لذلك يرى (أن الاعتقاد في الحالات التي لا تحسم فيها الشواهد، إنما يتوقف على إرادة الإنسان المعتقد، فاعتقد – إن شئت – وسيكون لعقيدتك أثرها في حياتك، وبالتالي ستكون عقيدة ذات معنى ومغزى ودلالة حكماً)[5].

إن "وليم جيمس" المتدين حاول أن يطبق براجماتيته على الدين، حتى لا توصف بأنها إلحادية، فهل نجح في ذلك؟ إن "جيمس" يبدو متناقضاً تماماً في هذا الموضوع، فعند المحاضرة الأولى في كتابه البراجماتية يجعل الأفكار اللاهوتية صحيحة إذا كان لها قيمة ملموسة في حياتنا، ولكن إلى أي حد لها قيمة؟ هذا يتوقف على علاقتها بالحقائق الأخرى التي يعتقدها الفرد، (فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد، أما إلى أي حد أكثر من ذلك هي صحيحة، فذلك أمر يتوقف كلياً على علاقتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها أيضاً)[6]؛ لذلك هو يسمح لنفسه بأخذ إجازة

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص٩٥.

[2] المرجع السابق.ص٣٤٧-٣٤٨.

[3] المرجع السابق. ص٣٤٩.

[4] المرجع السابق. ص٣٤٩.

[5] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة.ص ١٧٨.

[6] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص٩٦.

أخلاقية، إذا وجد تصادماً بين هذا المعتقد وبين حقائق أخرى يدين بها[1]؛ لذلك في نهاية هذه المحاضرة يقرر أن المحك (الوحيد للحقيقة المحتملة "بمعنى الصدق العقلي" هو ما يؤدي وظيفته على أحسن وجه فإذا استطاعت الأفكار اللاهوتية أن تفعل ذلك، إذا تسنى لفكرة الله، بصفة خاصة أن تنجح في أدائها، فكيف يمكن للبراجماتية بأي حال من الأحوال أن تجحد وجود الله؟)[2]، وهنا يبدو التناقض في رأيه في وجود الله تعالى ولعل ذلك نابع من التناقضات الكثيرة في الديانة اللاهوتية التي كان يؤمن بها، فكيف يثبت وجود الله تعالى لأن له قيمة فورية ثم يأخذ إجازة أخلاقية إذا تصادم مع حقائق أخرى عنده؟ ولعل التناقض أيضاً منشؤه من التناقض الكبير بين دعاوي الدين الذي ورثه والعلم التجريبي الذي حصله ودرسه. لقد حاول "وليم جيمس" بكل جهده وما أوتي من أساليب فلسفية وبلاغية إثبات فرض وجود الله تعالى بالطريقة البراجماتية من خلال نفعه، من خلال حسابات الربح والخسارة، والقيمة الفورية، إلا أنه أثبت وجوده من باب البراجماتية وأخرجه من شباكها. إن "جيمس" عندما يتحدث (عن الله كأنه يتحدث عن سلعة يريد بيعها لمستهلك مادي العقل والذهن، ويستعمل بذلك كل وسيلة من وسائل الإعلان التفاؤلي، وهو ينصحنا بالإيمان كأنه ينصحنا باستثمارات طويلة الأمد وذات أرباح مجزية)[3]، أما الأدلة على وجود الله تعالى عند "وليم جيمس" فهي ليست الأدلة العقلية – المعروفة المشهورة كدليل الإمكان[4] مثلاً – وإنما الدليل على وجوده هو الآثار والنتائج العملية التي توجد عند المؤمنين به من راحة وطمأنينة، حتى أن صفات الله تعالى يقر بعضها ولا يوافق على الأخرى فإذا كانت الصفة لها تأثير على سلوكنا وعملنا فإنه يوافق عليها كصفة العالِم، وذلك لأن هذه الصفة تجعلني لا أقع في الخطأ لعلم الله تعالى بي، أما الصفات التي لا تؤثر على سلوكنا وعملنا وحياتنا فهي لا قيمة لها ولا معنى لها مثل الوحدانية[5]؛ لذلك فإن "وليم جيمس" يعتبر أن لكل منا أن يعتبر عقيدته ومذهبه وفكرته عن الله صحيحة بالنسبة إليه، إذا ما مكنته

---

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص١٠٣-١٠٥.

[2] المرجع السابق. ص١٠٦.

[3] ديورانت، ويل: **قصة الفلسفة**: ترجمة أحمد الشيباني. توزيع دار النفائس. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٤م. ص٥٧٣.

[4] دليل الإمكان : هو دليلٌ استخدمه متكلمو الإسلام لإثبات وجود الله تعالى .انطلاقاً من أن الموجودات المخلوقة بما هي عليه من ذات وصفات من الممكن أن تكون غير ذلك ، ولم تكن على ما هي عليه إلا لوجود مخصص رجح وجود أحد طرفي الوجود والعدم، وهذا المخصص هو الله سبحانه وتعالى الخالق لكل شيء.(انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **المطالب العالية من العلم الإلهي**. ضبطه وخرج أحاديثه محمد عبد السلام شاهين. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان.الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م.المجلد الأول.ص٣٦-٤٣. وانظر: التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله:**شرح المقاصد**. تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة. تصدير فضيلة الشيخ: صالح موسى شرف.عالم الكتب.بيروت – لبنان. الطبعة الثانية. ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٨م.المجلد الأول. ص٣١٦-٣١٨. وانظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **الإشارة في أصول الكلام**. حققه: محمد صبحي العايدي و ربيع صبحي العايدي.مركز نورالعلوم للبحوث والدراسات. الطبعة الأولى. ١٤٢٨هـ ــ ٢٠٠٧م. ص٨٠- ٨٥.)

[5] انظر: زاهر، د.رفقي: **أعلام الفلسفة الحديثة**. الطبعة الأولى. ١٩٧٩م. ص١٧٦-١٧٨.

من الإكفاء والرضا. فاليهودي يعتقد بأن الله تعالى نزل إلى الدنيا وصارع داود فصرعه داود، وله أن يعتقد بجسمية الله تعالى ومشابهة المخلوق له، وللنصراني أن يعتقد أن الله تعالى ثالث ثلاثة وهو متعدد، وللمسلم أن يعتقد بأن الله واحد، كل هذه المعتقدات ليست بذات أهمية عند "وليم جيمس" ولكن المهم: هل الاعتقاد في الله تعالى كان له أثر وسلوك في الحياة أم لا؟، ولكن أين الحق في كل ذلك؟ بالنسبة لـــ"وليم جيمس" عند الجميع مادام أنه يلتزم بمباديء البراجماتية.

إن "وليم جيمس" يبدو منقلباً على براجماتيته عندما يتعلق الموضوع بلا "إله إلا الله" فيقول (ربما يكون لكلماتهم – ويقصد به المسلمين – وقعٌ له رنين أحَديٌّ عندما قالوا "لا إله إلا الله" بيد أن الشرك الأصلي للجنس البشري لم يرتفع إلى مقام التوحيدية إلا بشكل ناقص وغامض)[١] - هذا بالنسبة له- بيد أنه لم يوضح أين النقص والغموض في هذه الكلمة، ويتابع (ثم إن التوحيدية نفسها طالما أنها كانت دينية وليست مشروعاً للتعليم في قاعة الدرس للميتافيزيقيين، نظرت إلى الله دائماً على اعتبار أنه معين واحد فقط، الأول بين أنداد Primus inter pares وسط كل القوى المشكلة لقدر العالم العظيم)[٢]، إن "جيمس" بكلامه هذا عن التوحيدية أي الإسلام لا يقدم أي دليل أو حجة أو برهان على دحض التوحيد، وإنما الذي قدمه لا يرتقي إلا إلى مستوى الكلام الإنشائي، بل يدمغها بما ليس فيها، فهل التوحيدية هي التي قدمت الله تعالى أولاً بين أنداد، أم الشركيَّة التي قدمت ذلك، التي ترى أن أصل الألوهية قائم على التعدد؟ وهل الإسلام كما يدعي "جيمس" لم يقدم مشروعاً للتعليم؟ فأين فلاسفة الإسلام وعلماؤه؟ وأين ما قدموه لهذه البشرية؟ الذين لولاهم لم تصل الحضارة الغربية إلى ما وصلت إليه وعلى الأخص ما قدموه من قواعد وخطوات المنهج العلمي.

مما لا شك فيه أن "جيمس" تعرف على الحضارة الإسلامية، ولعل ذلك من خلال زياراته لأوروبا، ويظهر ذلك جلياً من خلال استخدامه ألفاظاً لا توجد إلا في الحضارة الإسلامية مثل ألفاظ: يحسبها جميعاً وهي شتى، وتصرفت تصرف ذي جنة، وجفت الأقلام وطويت الصحف[٣]. وأما الزبد فيذهب وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض[٤]. لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها[٥].

إن "جيمس" يذهب إلى أنك (تحملق بحماقة في تمويه مزور عريض الدعوى إن الله الصمد الموجود بذاته، لم يلد ولم يولد، خارج وفوق كل جنس أو نوع جوهري، أحد، لا حدّ لكماله المطلق، بسيط، لا يتغيرفي أي موضوع وعلى أي وجه يعتبر مثل هذا التعريف تعليمياً حقاً؟ إنه يعني أقل من لا

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص٣٤٧.

[2] المرجع السابق. ص٣٤٧.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. اللفظ الأول ص٣٣ والثاني ص٨٥ والثالث ص٢٦٧.

[4] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. دار النهضة العربية. ص٤٠٥.

[5] جيمس، وليم : **البراجماتية**. ص٤٦٣.

شيء في سربال صفاته ونعوته الإلهية، إن البراجماتية وحدها هي التي تستطيع أن تستنبط معنى إيجابياً من خلالها)[1]، لكن ما هي هذه المعاني الإيجابية التي تقدمها لنا البراجماتية لهذه الصفات؟ لم يعط "جيمس" شيئاً إيجابياً، بل كل ما أتى به أفكار مشوشة مثل ما ادعاه أن (مركز جاذبية الفلسفة يجب أن يغير مكانه، إن العالم الأرض الدنيوي – دار الفناء – الذي طال عهد كسوفه وقد ظللته أمجاد الملأ الأعلى، يجب أن يستأنف حقوقه)[2]؛ وبهذا يظهر "وليم جيمس" هنا ملحداً أكثر من كونه متديناً، بالإضافة إلى أنه بأقواله تلك ينقلب على فكرته وطريقته البراجماتية، ويبدو متناقضاً معها تماماً ، لنقرأ قوله: (أما البراجماتية فعلى استعداد لأن تتناول أي شيء؛ لأن تتبع إما المنطق وإما الحواس، وأن تعطي وزناً وحساباً لأكثر الخبرات تواضعاً وذلة، وأكثرها شخصية. إنها تعتمد الخبرات الصوفية إذا كانت لها نتائج عملية، إنها لا تتحرج من اعتبار إله يعيش في صميم نجاسة الواقع الخاص أو الحقيقة المخصوصة، إذا كان ذلك يبدو أنـــه المكان المرجـــح أن نجـــده فيه)[3]، فإذا كان المسلمون يؤمنون بالله تعالى الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ... الخ، فليس من حقه أن ينتقدهم أو ينكر عليهم؟ أو ينتقد مبدأ وحدانيتهم لله تعالى ما دامت هذه عقيدتهم التي تشعرهم بالراحة والطمأنينة والسعادة؟ مع إقراره أن البراجماتية لا تتورع في قبول إله أياً كان هذا الإله، وهنا يظهر غروره وتكبره وتعصبه وحقده على الإسلام وعلى عقائده، كما أنه لم يكن موضوعياً بتاتاً عند عرضه لمبدأ التوحيد.

إن "وليم جيمس" ينظر إلى الله تعالى (على الوجه التالي: إن الله غير معروف وغير مفهوم ولكن الناس يستخدمونه للانتفاع به، أحياناً كممّون للطعام وأحياناً أخرى كسند أخلاقي، وتارة كصديق وأخرى كموضوع للمحبة. فإذا برهن على نفسه أنه نافع فإن الإدراك الديني لا يطلب مزيداً عن ذلك، وتصبح الأسئلة التالية غير ذات علاقة في الموضوع: هل حقيقة أن الله موجود؟ وبأي صورة هو موجود؟ وما هو ... الخ. إن غاية الدين عند التحليل النهائي ليست الله بل هي الحياة، الحياة الأكثر والأوسع والأغنى والأفضل، إن حب الحياة، في أي مستوى كان من مستويات التطور الإنساني، هو الدافع الديني)[4]؛ لذلك قلت سابقاً إن "وليم جيمس" يركز على الحياة الدنيا أي كيف نعيشها؟ ونرتقي فيها؟ أما الأفكار والمعتقدات التي ندين بها فهي ذات أهمية إذا كانت ترتقي بالحياة وتأتي بنتائج عملية فيها، وبهذا التصور كان "وليم جيمس" متديناً لأنه من خلال تجربته وخبرته

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ص١٥٢-١٥٣.

[2] المرجع السابق. ص١٥٤.

[3] المرجع السابق. ص١٠٥-١٠٦.

[4] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص١٠٥.

وضع الإله في معمل الاختبار فوجد أنه يحقق له الطمأنينة والراحة، أي كان لله نتائج مرضية وله نفع في الحياة، فآمن به، أمّا هل الله تعالى موجود أو غير موجود حقاً؟ فليس بذي أهمية عند "وليم جيمس"، فالإلحاد والشرك والتوحيد، والتثليث كلها واحدة مادام أنها تأتي بنفس النتائج، أي لها قيمة فورية في حياتنا. وبعد عرض هذا المثال ننتقل إلى الفلسفة الأخرى لـــ "وليم جيمس" وهي : "التجريبية الراديكالية":

المبحث الخامس:التجريبية الراديكالية:

من الأساسيات التي قامت عليها فلسفة "وليم جيمس" بشكل عام – وخاصة التجريبية الراديكالية- هي قوله: بالعلاقات. فكل شيء عنده قائم على علاقة ما بين شيء وآخر، ولتوضيح ذلك أضرب بعض الأمثلة:

منها: فلسفته البراجماتية التي هي في أصلها علاقة بين الآثار والنتائج وبين الشيء، علاقة بين النفع والضرر.

ومنها: الإدراك (فالإدراك عند "جيمس" هو: علاقة متحركة ممتدة ما بين العضو الحي وبيئته الطبيعية)[١].

هذه العلاقة كانت أساس فلسفته التجريبية الراديكالية التي نادى بها في أواخر حياته، وسبب تسميتها بهذا الاسم حتى تتميز عن التجربة الإنكليزية (لقد كان التجريبيون الإنكليز يعترفون بالأحاسيس ولكنهم يرفضون الاعتراف بوجود العلاقات التي تربط بين هذه الأحاسيس، وكان "جيمس" يقول بأنه على المفكرين الإنجليز أن يروا أن هذه العلاقات تأتينا مع الأحاسيس وفي ذات الوقت التي ترد فيه تلك الأحاسيس، إن هذه العلاقات أو الصلات التي هي أنسجة ربط الحياة، ليست (روابط صاغها العقل) بل هي نفسها أحاسيس مباشرة)[٢]، أي إن (العلاقات المرتبطة بالتجارب يلزم أن تكون هي أنفسها علاقات مجربة، وأي نوع من العلاقة مجرب، يلزم أن يعتبر "حقيقياً" مثل أي شيء آخر)[٣]، وبذلك يكون معارضاً للنظرية التجريبية ، كما أنه كان معارضاً للنظرية العقلية (على أساس أنهما

[1] وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص١٦٥.

[2] المرجع السابق. ص١٥٩. وللاستزادة عن العلاقات عند وليم جيمس انظر: محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة.. ص١٨٤-١٩٣.

[3] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٧٢.

أخفقتا في الانتباه إلى وجود علاقات في نطاق التجربة)[1]، ومع هذا كان "جيمس" أقرب للتجريبية من العقلية.

ولتلخيص نظرية "جيمس" في العلاقات نرى أنها (تقوم على أساس فكرتين هامتين:

الفكرة الأولى: تقرر أن أجزاء العالم يرتبط بعضها ببعض بعلاقات واصلة تجريبية.

والفكرة الثانية: تقرر أن هذه العلاقات خارجية وليست داخلية. فالعلاقة عند "جيمس" قد تكون علاقة مكانية، مثل: قريب من، بعيد عن، في، على. أو علاقة زمانية مثل: بعد، مع .... أو علاقة كمية مثل: كبير، صغير، مساو، أكثر، أقل... أو علاقة كيفية، مثل: اللون والصلابة والطعم. أو علاقة عليّة، مثل: مؤثر ومتأثر. ... أو علاقة منطقية مثل: الحمل في القضية. هذه العلاقات كلها تخضع للإدراك الحسي)[2].

إن نظريته في العلاقات كانت هي أساس جوهري في فلسفته، فقد ذكرنا سابقاً أن "وليم جيمس" هو في الأساس عالم نفس، وأولى كتاباته كانت عن علم النفس ، فآراؤه في العلاقات كانت هي جوهر نظريته في الشعور، كما أن (مذهبه في الشعور من أنه التجربة المتصلة هو أساس نظريته في البراجماتية)[3]؛ أي أن هذه العلاقات أو الروابط لها دلالات نفسية وشعورية ، فـــ "الواو" يعطي شعوراً وحالة نفسية يختلف عن الـــ" أو"، وكذلك "بعد" تعطي شعوراً يختلف عن "مع" إلى آخر هذه العلاقات بأنواعها المختلفة.

إن "وليم جيمس" – والبراجماتية بشكل عام – ينتمي إلى المدرسة التجريبية؛ لذلك يقف في مواجهة المذهب المثالي العقلي (الذي يقرر وجود صور عقلية للأشياء في أذهاننا)[4]، وهذه الصور العقليـــة (لا يمكن أن تكون الأشياء نفسها، فالنار العقلية لا يمكن أن توقد خشباً)[5]، لقد فرض "وليم جيمس" تجريبيته على كل شيء: فالعقول تجربة، والأفكار تجربة، والدين تجربة، والعلاقات فيما بين كل شيء تجربة (والعلاقات المرتبطة بالتجارب يلزم أن تكون هي نفسها علاقات مجربة، وأي نوع من العلاقة مجرب، يلزم أن يعتبر "حقيقياً" مثل أي شيء آخر في المذهب ...)[6]، وهو بذلك يكون حسياً

---

[1] فال، جان: **طريق الفيلسوف**.ترجمة د.أحمد حمدي محمود. مراجعة: د. أبو العلا عفيفي.الناشر مؤسسة سجل العرب. القاهرة.١٩٦٧م.ص٢٨١.

[2] الكحلاني، د.حسن محمد: **فلسفة التقدم**. مكتبة مدبولي. ٢٠٠٣م. ص٢٠٠-٢٠١. وانظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٠٥-١١٣.

[3] الأهواني، أحمد فؤاد: **معاني الفلسفة**. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٤٧م. الطبعة الأولى. ص١٤٠.

[4] محمد، سماح رافع: **المذاهب الفلسفية المعاصرة**. مكتبة مدبولي. ١٩٨٥م. الطبعة الثانية. ص٥٨.

[5] بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق: **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م. ص ص٢٩٠.

[6] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٧٢.

متطرفاً، حتى المدرك العقلي عنده حسي، لأن المدرك العقلي عنده (إما أن يكون كلمة "هي مدرك حسي" وإما أن يكون صورة ذهنية "وهي مدرك حسي" تعمل في التجربة الإنسانية بطريقة تنبؤية)[1].

وتتلخص فلسفة "وليم جيمس" كالآتي:

١- إن "وليم جيمس" أخذ فلسفة "بيرس"، ثم مقولة "بيرس" أن الاعتقادات إنما هي عادات وطبقها وطورها للدفاع عن إيمانه الديني.

٢- طبق مبدأ "بيرس" على الحقيقة، فكانت فلسفة "وليم جيمس" فلسفة عن الحقيقة، أو الصدق (The truth) ، أو الحق، بينما كانت فلسفة "بيرس" عن المعنى.

٣- مر "وليم جيمس" بثلاث مراحل رئيسية في حياته العلمية:

الأولى: عالم لعلم النفس، **الثانية**: البراجماتية، **الثالثة**: التجريبية المتطرفة أو الراديكالية. وتبقى (فلسفة "جيمس" من جميع زواياها مبنية على أسس نفسية)[2]؛ أي على الشعور والإرادة.

٤- إن "وليم جيمس" جعل براجماتيته منهجاً يمزج الفكر بالحياة (التطبيق الواقعي في الحياة) ونبذ الطريقة العقلية من مبدأ أنه لا قيمة للفكر والعقل إذا لم يكن في خدمة الحياة الحاضرة.

٥- الحقيقة نسبية عند " وليم جيمس" وغير ثابتة وهي ليست مطلقة؛ لأن الحقيقة عنده هي التحقق، فعن طريق الخبرة والتجربة نصل إلى النتائج ، سواءً كانت هذه النتائج **مباشرة** ،أي إدراك الأشياء والتصورات إدراكاً مباشراً وتحقق عملاً فورياً. أو **غير مباشرة**، أي لا تدرك الأشياء والتصورات إدراكاً مباشراً بل بواسطة المعاني القائمة في النفس أي لها كفاءً ورضا لحاجات الفرد؛ لذلك كانت الأفكار عنده هي : **أ-** أفكار موجهة **ب-** أو فروض ناجحة **ج-** أو عمليات مثمرة؛ لذلك يشبه الحقائق كأمثال الورق النقدي تبقى محتفظةً بقيمتها ما دامت قابلة للتداول أي قابلة للتحقق[3]، ومما هو جدير بالذكر أن "وليم جيمس" لم ينكر أن معنى الحقيقة هي مطابقتها للواقع، ولكنه جعل هذه المطابقة مطابقةً عملية وليست نظرية.[4]

---

[1] أورمسون،ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣٣.

[2] الشنيطي، الدكتور محمد فتحي: **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥ م. ص٢٠٦.

[3] انظر : جعفر، د.عبد الوهاب :**قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ص٤٨٢-٤٨٤. وانظر إلى : هويدي، د.يحيى : **مقدمة في الفلسفة العامة**.مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٥-١٩٦٦م.الطبعة الرابعة.ص٧٢-٧٣.وانظر: الساموك،أ.د.سعدون محمود: **في المذاهب الفكرية المعاصرة**.دار وائل . عمان – الأردن. ٢٠٠٦م. وانظر: ياسين، د. إبراهيم إبراهيم : **مدخل إلى الفلسفة العامة**. دار مكتبة الإسراء. طنطا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص٣٣٠-٣٣٢.

[4] انظر : نادر، د.ألبير نصري: **الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا**. مكتبة الأنجلو المصرية.ص٩١.

٦- اعتبرت فلسفة "وليم جيمس" فلسفة ذاتية فردية؛ لأنه جعل الحقيقة لا تخضع لأي تعريف عام – لأنها نسبية ولا توجد حقيقة مطلقة عنده – سوى لمنفعة الشخص؛ أي للمصالح الذاتية الشخصية الفردية.فكل (شيء موقوف على وجهة نظرنا الفردية ، ولا حق لأحدنا في أن يقول إن وجهة نظره – دون سواها - هي الصحيحة، فكل عقيدة يعتنقها إنسان من الناس، وكل كنيسة يغشاها ، أو كل إله يعبده حق بالنسبة له، إذا كان يعينه على علاج مشاكله اليومية)[1]، وهنا يمكن القول إنه أدخل على المنهج العلمي التجريبي الذي هو من أساسيات الفلسفة البراجماتية الميول الشخصية والذاتية الفردية.

٧- أدخل "وليم جيمس" المنفعة والفائدة والمصالح والقيمة الفورية على الحقيقة وجعلها هي التي تحددها، ونفى أن تكون الحقيقة هي المطابقة للواقع فقط، كما يقول العقلانيون، بل هي قابليتها لأن تكون أداء للسلوك والعمل، فإن كان فيها ما يؤدي إلى سلوك وعمل فهي حق، وإن كانت بخلاف ذلك فهي باطل، وبذلك تكون الحقيقة نسبية ومتغيرة وليست ثابتة ومطلقة منذ الأزل كما يقول المثاليون.

٨- قاس "وليم جيمس" منهجه في الحقيقة على منهج العلوم الطبيعية، وذلك في الفروض العلمية، فكيف يقرر العالم أن هذا الفرض صحيح أم لا في معمله؟ يقرر ذلك من خلال النتائج التي توصل إليها بعد إمرارها بمختبر التجربة، فإن كانت النتائج مطابقة مع هذا الفرض، يكون الفرض صحيحاً، وإن كانت ليست مطابقة فهو غير صحيح. وكذلك الأقوال والمعتقدات والأفكار تمثل فرضاً علمياً، وليس بين معرفة صوابها من خطئها إلا تجربتها وتطبيقها على الواقع، فإن كانت ناجحة (مفيدة، نافعة، لها قيمة فورية) فهي صحيحة وإن كانت غير ذلك فهي باطلة.

٩- اعتقد "جيمس" أنه من غير المجدي الاعتماد على العقل والعلم في حل المسائل الدينية أي الأدلة العقلية أو العلمية، ورأى أن الحل الأمثل لهذه المسائل والقضايا هي بالشعور والإرادة، لذلك وضع كتابه إرادة الاعتقاد؛ (لذلك فإن الأشياء تتولد نتيجة لإيماننا بواقعيتها وهي بذلك مادة الاعتقاد)[2]. أي أن مصدر التدين عند "وليم جيمس" ناشئ من العقل الباطني، أي أن "وليم جيمس" في التدين كان استبطانياً[3]. وهذا ما قصده في بعض مقالاته مثل: "إرادة الاعتقاد" في: (أن لدينا الحق أن نقبل

---

[1] توماس، هنري ودانالي : **المفكرون من سقراط إلى سارتر**. عثمان نوية. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧٠م. ص٤٣٨-٤٣٩.

[2] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٣٠.

[3] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣١.

مجالات لا تكون فيها المعرفة العلمية متاحة الآن،هذه المعتقدات بالاحتكام إلى الطبائع العاطفية، وأن تظهر لنا أنها مفيدة ونافعة في حياتنا، شريطة أن نتحمل عواقب أخطائنا إن كانت هناك أخطاء، فإذا كان الإيمان بالله – مثلاً- يعطي شخصاً ما الشجاعة والثقة، ويجعله أكثر سعادة وأكثر نفعاً، يكون لديه الحق في أن يؤمن بوجود الله)[1].

١٠- إن اعتقاد "وليم جيمس" بمعتقدات دينية وأن هناك نتائج لا نستطيع الحصول عليها إلا من خلال الدين – الراحة والطمأنينة – ثم برفضه وجود قوة عليا وإثباته نسبية وتغيير الآراء والأفكار والمعتقدات والحقائق يكون متناقضاً وغير متناسق في فلسفته، وهذه من أكثر الانتقادات التي وجهت إلى "وليم جيمس".

١١- لكي تكون الفكرة صادقة وضع "وليم جيمس" ثلاثة شروط هي:

أولاً: أن تكون للفكرة قيمة فورية في تجربة الفرد العملية.

ثانياً: أن لا تتعارض هذه الفكرة مع أفكار أخرى أحملها وأعتقـدها و(إذا وجدنا أمامنا فكرتين عن شيء ما، كل منهما صحيحة بالنسبة لقيمتها الفورية، وجب أن نختار إحداهما على أساس البساطة، فأبسط الفكرتين أصحهما)[2].

ثالثاً: الراحة والاطمئنان والرضا عن هذه الفكرة بالنسبة للنفس الإنسانية.

١٢- تناول "وليم جيمس" فكرة الواحد والمتعدد للكون أو الوحدة والكثرة للكون، فهو يرى أن الوحدة مجرد فرض، والكثرة مجرد فرض، لذلك أنكر الوحدة المطلقة وأنكر الكثرة المطلقة، فالعالم واحد وهو متعدد؛ فهو واحد بقدر ما تتماسك أجزاؤه بأي ارتباط محدد وهذا الارتباط كما يراه حرف "الواو"، وهو متعدد بقدر ما يخفق أي ارتباط محدد في أن يُدْرَك. والسبب الذي دعا "وليم جيمس" إلى إنكار الواحدية المطلقة والكثرة المطلقة هو التجربة، فالتجربة لم تؤيد أياً من الرأيين. ولكن عندما ننظر إلى الأمر من الناحية البراجماتية فإن الكون يبدو متعدداً[3].

---

[1] رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة** : ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م. ص٤٨٧.

[2] أمين، أحمد، مع محمود، زكي نجيب: **قصة الفلسفة الحديثة**. مكتبة النهضة المصرية. الطبعة السادسة.١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. ص٤١٢.

[3] للتوسع في نظرية الواحد والمتعدد عند وليم جيمس انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. المحاضرة الرابعة: الواحد والمتعدد. ص١٥٧-١٩٦. وانظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص١١٤-١٢٤. وقد قدم علماؤنا –رحمة الله عليهم- رأيهم في الوحدة والكثرة ، فجعلوهما من الاعتبارات العقلية. وللتوسع انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله: **شرح المقاصد**.الجزء الثاني. المنهج الرابع : في الوحدة والكثرة. تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة. تصدير فضيلة الشيخ: صالح موسى شرف. عالم الكتب. الطبعة الثانية.١٩٩٨م. بيروت – لبنان.

١٣- تعرض " وليم جيمس" لقضية : الجبر والاختيار، هل الإنسان مسير أم مخير؟ هل يملك إرادة حرة أو لا يملك؟ وقد رأى أن البراجماتية هي الحل لهذا النزاع القائم والذي لم ينته،هذا الحــل هو:بالنظر إلى العمل، فأي الفكرتين يغلب عليها الجانب العملي هي الصحيحة والأخرى هي الباطلة، أما إذا لم يكن هناك فارقاً عملياً بينهما ، فمن وجهة نظر البراجماتية هما واحد[١]، إلا أنه يرجح جانب الإرادة الحرة؛ لأن الأساس لافتراض الإرادة الحرة هو أساس براجماتي، أي حرية العمل. ومع هذا فهو يبين المقصود من الإرادة الحرة براجماتياً أنها: (مستحدثات في العالم ، تعني الحق في توقع أن المستقبل في أعمق عناصره ، وكذلك في مظاهره السطحية ، لا يكرر الماضي ولا يقلده مماثلة وتجانساً وتطابقاً)[٢]؛ أي الإرادة الحرة هي بعدم وجود حتميات ولا أحداث تتكرر في التاريخ؛ لأن التاريخ لا يُعيد نفسه.[٣]

---

[1] جيمس، وليم : **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م.ص٦٤.

[2] المرجع السابق.ص١٤٩.

[3] وللتوسع في قضية الجبر والاختيار عند "وليم جيمس" انظر: بولر،بول.ف: **الحرية والقدر** في الفكر الأمريكي من إدواردز إلى ديوي. ترجمة: إسماعيل كشميري . مراجعة : نور الدين الرازي. الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.ص٢٠٣-٢٣٨.

الفصل الرابع: جون ديوي(١٨٥٩ - ١٩٥٢م)

الفصل الرابع: جون ديوي (١٨٥٩-١٩٥٢م)

تمهيد

"جون ديوي" هو المؤسس الثالث للفلسفة البراجماتية، باعتباره أنه هو الذي أدخل البراجماتية في كثير من المجالات: كالسياسة، والأخلاق، والتربية وغيرها، كما أنه أكثر الثلاثة تأليفاً وعمراً، فقد عمر ثلاثة وتسعين سنة، بالإضافة إلى أنه شهد مولد البراجماتية، ثم اشتداد عودها عن طريق "وليم جيمس"، ثم الحملة المضادة لها، والانتقادات التي وجهت إليها. ومع أن "وليم جيمس" لم يستطع أن يغير اسم البراجماتية لأنه في ظنه آن الأوان قد فات على هذا التغيير، إلا أن "ديوي" رأى أن الأوان لم يفته بعد، لذلك عدل عن اسم البراجماتية إلى اسم : Instrumetalism وFonctionatism [1] أي الأداتية أو الوسيلية أو الذرائعية، أو الوظيفية بحسب الترجمة. و "ديوي" يرى أن الأداتية هي التأويل السليم للبراجماتية، فها هو يقول في كتابه "المنطق نظرية البحث" – الذي عرض فيه آخر آرائه –:(إن كلمة "البراجماتية" لم ترد فيما أظن في هذا الكتاب، إذ ربما تكون هذه الكلمة مداراً لسوء الفهم؛ فأقل ما يقال هو أنه قد تجمع حول هذه الكلمة من سوء الفهم ومن المجادلات العقيمة نسبياً ما جعلني أؤثر أن أجتنب استعمالها؛ غير أن هذا الكتاب براجماتي من أوله إلى آخره، إذا نظرنا إلى "البراجماتية" نظرة تؤولها تأويلاً سليماً)[٢]، و"جون ديوي" أحسن التخلص من إثبات البراجماتية، وذلك برد البراجماتية إما إلى حُسْن التأويل أو إلى سوء التأويل، وكأنه يقول إن الأداتية أو الوسيلية أو الوظيفية إنما هي براجماتية حُسْن التأويل.

وقبل التعرف على فلسفة "جون ديوي" لا بد من التعرف عليه وعلى أعماله، فمن هو "جون ديوي"؟ وما هي أعماله؟

[1] انظر: كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص٤٢٥.

[2] ديوي، جون: **المنطق نظرية البحث**. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م. ص٤٨.

المبحث الأول:حياته:

ولد "جون ديوي" في عام ١٨٥٩م في مدينة برلنجتون، وكثير من الكتاب يربط سنة ميلاد "جون ديوي" بسنة صدور كتاب "دارون" أصل الأنواع، وذلك للتشابه الشديد بين فلسفة "جون ديوي" ونظرية التطور، وبرلنجتون مدينة تابعة لمنطقة نيو إنجلند الأمريكية التي تقع في ولاية فرمونت، وفي جامعة الولاية – جامعة فرمونت – تلقى تعليمه الأولي الجامعي، وذلك عام ١٨٧٥م، ثم بعد تخرجه درس في المدارس الثانوية ثلاث سنوات، ثم عام ١٨٧٩م نشر له أول بحث في الفلسفة في أحد المجلات العلمية، ثم انتقل إلى جامعة جونز هوبكنز، وذلك لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة وكان ذلك في عام ١٨٨٢م، وفي هذه الفترة تتلمذ على يد "جورج. س. موريس"، والذي بدوره لقنه الفلسفة "الهيجلية المثالية"، وكانت رسالته في الدكتوراة بعنوان: "علم النفس منذ كانط"، وكان ذلك سنة ١٨٨٤م، ثم اصطحبه أستاذه "موريس" إلى جامعة ميتشغان وحصل على كرسي الأستاذية فيها، فأصبح زميلاً لأستاذه فيها، ثم انتقل إلى جامعة شيكاغو سنة ١٨٩٤م، وقبل ذلك في سنة ١٨٩٠م تعرف على "وليم جيمس" من خلال كتابه "مباديء علم النفس" الذي ظهر في نفس السنة، وبقي في جامعة شيكاغو إلى سنة ١٩٠٤م إلا في سنة واحدة قضاها في "جامعة فيسونا"، وفي هذه الفترة كان تحول "ديوي" من "الهيجلية المثالية" إلى "البراجماتية الجيمسية"، حتى عُد "ديوي" أنه من أسس المدرسة الشيكاغوية البراجماتية، وقد أسس "ديوي" في جامعة شيكاغو مدرسة للتربية أطلق عليها اسم " المدرسة التقدمية"، -حيث كتب في هذه الفترة كتابه "المدرسة والمجتمع"-، إلا أن المشرفين على جامعة شيكاغو لم يُقروا تجاربه التربوية، فانتقل إلى جامعة كولومبيا في نيويورك حيث أصبح أستاذاً للفلسفة فيها، كما صار يلقي دروساً في التربية بمعهد المعلمين في نيويورك، وبقي فيها إلى عام ١٩٣٠م، وفي هذه الفترة وما بعدها أصدر كثيراً من الكتب الهامة في حياته مثل: "كيف نفكر"، و"الخبرة والطبيعة"، و"البحث عن اليقين"، وغيرها الكثير، التي سنتحدث عنها بعد قليل، ولم يكتف "ديوي" بإلقاء المحاضرات في الجامعات الأمريكية فقط، بل سافر إلى بلدان كثيرة منها: اليابان والصين وروسيا والمكسيك، وقد منحته جامعة باريس الدكتوراة الفخرية سنة ١٩٣٠م، وبعد كولومبيا أنشأ مع بعض زملائه جامعة جديدة اسمها: The New School Of Social Studies،

توفي "ديوي" سنة ١٩٥٢م في نيويورك، بعد حياة طويلة ومثمرة أنتجت عشرات الكتب[1].

المبحث الثاني:أعماله ومؤلفاته:

قام "ديوي" بإنشاء مدرسة تربوية في جامعة شيكاغو "المدرسة التقدمية"، وساهم في تنظيم اتحاد للمعلمين غير اليساريين في مواجهة اتحاد المعلمين اليساريين، وكان أيضاً من مؤسسي اتحاد الحريات المدنية للأمريكيين وجمعية أساتذة الجامعات الأمريكيين، وهو صاحب مذهب الأداتية أو الوسيلية الذي يعد أحد مدارس البراجماتية. كما أن "ديوي" اقترن اسمه باسم الحركة الاشتراكية الديموقراطية[2] في أمريكا، وقد كتب في كثير من المجالات مثل: علم النفس والفلسفة والمنطق والميتافيزيقا والتربية، ومن أهم مؤلفاته:

"المدرسة والمجتمع" سنة ١٩٠٠م، و"دراسات في النظرية المنطقية" سنة ١٩٠٣م بالاشتراك مع زملائه وتلاميذه، و"الأخلاق" سنة ١٩٠٨م، و"كيف نفكر" سنة ١٩١٠م، وفي سنة ١٩١٦م أصدر كتابيه: "الديموقراطية والتربية" و"دراسات في المنطق التجريبي"، و"إعادة بناء الفلسفة" سنة ١٩٢٠م، و"الطبيعة البشرية والسلوك" سنة ١٩٢٢م، و"الخبرة والطبيعة" سنة ١٩٢٥م والبعض يسميه "التجربة والطبيعة"، و"البحث عن اليقين" سنة ١٩٢٩م. و"الفردية قديماً وحديثاً" سنة ١٩٣٠م،و"الفن خبرة" سنة ١٩٣٤م، وفي سنة ١٩٣٨م أصدر كتابين: الأول: كتابه الضخم الذي بين فيه أسس فلسفته وهو كتاب "المنطق نظرية البحث"، والثاني: كتاب: "نظرية التقويم"، "مشكلات البشر" سنة ١٩٤٦م[3].

---

[1] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٦١-٦٥. وانظر: وسب، هـ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. ترجمة: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة شعر. بيروت-لبنان. ١٩٦٣م. ص١٩٢-١٩٦. وانظر: كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ -١٩٩٣م. ص١١٦-١١٧.

[2] الديمقراطية: نظام اجتماعي يكون الشعب فيه مصدر السلطة، يمارسها نواب له أو ممثلون عنه من خلال التشريعات التي يقرونها، ويحكم بمقتضاها النظام القضائي، واللفظة يونانية من كلمتين : الأولى : kratia وتعني حكم ، والثانية: demos وتعني الشعب، فيصبح المجموع حكم الشعب. والمرجعية فيها للدستور والقانون، والشعب فيها يعلو على الدولة وليس العكس. (انظر: الحفني، د.عبد المنعم:**المعجم الشامل لمصلحات الفلسفة**. مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص٨٠٠-٨٠١)، وأصبحت الديقراطية في أيامنا تشير إلى نوعين : الأول ديمقراطية الدول الغربية، ولها وجهان داخلي وخارجي، أما الداخلي فيعني سيطرة اللوبي الصهيوني على عقول واتجاهات رعايا ومواطني الدول الغربية لانتخاب الشخصية التي يريد، بما يملك من وسائل للإعلام وأوراق ضـغط. أما الخارجية: فهي الوسيلة والحجة والتي تسمح للدول الغربية بتدمير مقدرات وأنظمة الحكم للدول التي تخالف مشروعاتها، كما أنها تسمح بالقضاء على شعوب تلك الدول ونهب خيراتها، بحجة عدم إقامة الديمقراطية. الثاني : ديمقراطية دول العالم الثالث: وهي الوسيلة التي تسمح لأنظمة الحكم فيها بالسيطرة على شعوبها من خلال إقامة انتخابات غير حقيقية، وهي في غالبها التزوير لتصب في مصلحة الأنظمة الحاكمة.

[3] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٦١-٦٥. وانظر: وسب، هـ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. ترجمة: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة شعر. بيروت-لبنان. ١٩٦٣م.

احتل "ديوي" مكانة كبيرة جداً بين فلاسفة القرن العشرين، وعلى الأخص الفلاسفة الأمريكيين بتقديمه فلسفته الأداتية وبتقديمه لنظرياته التربوية؛ ولكثرة مؤلفاته في هذا المجال عُد رائداً من رواد النظريات التربوية.

ويمكن تقسيم حياة "ديوي" من حيث التأليف إلى ثلاثة مراحل:

الأولى: قبل سنة ١٩١٩م، أي قبل كتاب "تجديد في الفلسفة"، وتمتاز هذه المرحلة بكتب التربية وعلم النفس ووضع بذور لمنطقه الجديد.

أما **الثانية**: الفترة ما بين هذا الكتاب وكتاب "البحث عن اليقين" أي إلى سنة ١٩٢٩م، وفي هذه المرحلة توسع في مجالات الفلسفة حيث نظر في تاريخها ومشكلاتها، وفي الطبيعة البشرية من الناحيتين النفسية والاجتماعية، مع محاولة تطبيق المنهج التجريبي على الأخلاق والاجتماع.

أما **الثالثة:** فقد ظهرت فلسفته الخاصة به، ووضح اتجاهه التجريبي، وأعلن فلسفته التي يعترف فيها بأن الأصل الذي ينبغي أن نرجع إليه في معرفتنا هو "الخبرة"[1]، ولعل بذور الخبرة بدأت تنشأ على أنها الأساس في فلسفته قبل ذلك أي قبل كتاب "البحث عن اليقين" فمن خلال عنوان كتاب "الخبرة والطبيعة" يعطينا دلالة واضحة على اتجاه "ديوي" إلى الخبرة وجعلها أساس فلسفته.

المبحث الثالث: فلسفته:

مر "ديوي" بمرحلتين رئيستين في حياته الفلسفية :

الأولى: المرحلة الهيجلية، وهي المرحلة التي كان تابعاً فيها للمدرسة الهيجلية.

والثانية: مرحلة البراجماتية وذلك في سنة ١٨٩٠م وذلك بعد أن تعرف على "وليم جيمس" من خلال كتاب "أصول علم النفس"، وفي مرحلته الثانية لم يتخلى "ديوي" عن الهيجلية تماماً بل (حوّل أضداد الأطروحة في الجدلية الهيجلية إلى توترات "موقف مشكل" ذي غلاف اجتماعي، وأساس بيولوجي)[2]، لقد تشكلت فلسفة "جون ديوي" من خلال تأثره بالتالي: ١) المنهج العلمي. ٢) نظرية التطور الدارونية. ٣) "هيجل". ٤) "تشارلز بيرس". ٥) "وليم جيمس" وتحديداً نظرياته في علم النفس. ويبدو ديوي متأثراً بكلٍ من "بيرس" و"وليم جيمس" فقد (كان "ديوي" معتاداً أن يرى في الفكر نشاطاً، وفي قوانين الفكر قوانين للحركة والتطور، وقد أقام أيضاً في حدود جدلية، الوظيفة الوسطية للحكم، وحين ظهر كتاب "جيمس" "علم النفس" بنظريته في الطبيعة الغائية للماهيات، ومقالات

ص١٩٢-١٩٦. وانظر: كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـ - ١٩٩٣م.ص١١٦-١١٧.

[1] انظر: ديوي، جون: **البحث عن اليقين من** مقدمة الدكتور أحمد الأهواني. ص٢-٣.

[2] وسب، هـ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. ترجمة: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة شعر. بيروت-لبنان. ١٩٦٣م. **الحكماء السبعة**. ص١٩١.

"بيرس" "الحس التطوري" ونظريتهما عن الكليات كمتجسدة في العادات، أدرك "ديوي" أن تأويل المقولات على أنها "أفكار منظمة" للفعل يمكن تعميمه وتطبيقه على جميع الأفكار فجميع الأفكار غائية أداتية، وتحليل هذا المبدأ يمكن أن يحوّل الآن عن أرض التأمل التكويني إلى أرض علم النفس التجريبي. وقد تهيأ "ديوي" بذلك أن يصف وساطة التجربة في حدود تصور " القوس المنعكس" وأن يتخلى عن الميتافيزيقا المثالية للنشاط إلى التحليل الفسيولوجي لفعل الحكم)[1]، وهذه نظرة مجملة لتأثر "ديوي" بهذه النظريات وبهذه الشخصيات، ولكن تفصيل ذلك: بالنسبة للأولى والثانية وهي المنهج العلمي ونظرية التطور، تكلمت عنهما في الفصل الثالث : الأصول العلمية للبراجماتية، من الباب الأول، وقد وضحنا أن هاتين النقطتين كان لهما التأثير الكبير على الفلسفة البراجماتية بشكل عام. أما بالنسبة لــ"هيجل" فقد أخذ "ديوي" منه (أن الواقع عملية وأن الحقيقة التي يهدف إليها الإنسان متطورة، وأنكر عليه أن الواقع يتجه إلى مطلق وأن الحقيقة الإنسانية تطابق حقيقة مطلقة خالدة، بل أعلن ما هو أكثر من ذلك إذ يقول إن الوجود ليس نسقاً ثابتاً وليس نسقاً على الإطلاق، وإنما هو جملة من الأشياء المتغيرة التي تنمو وتتطور على الدوام)[2].

ولكون "ديوي" يعتبر براجماتياً ووسيلته تعتبر فرعاً من فروع البراجماتية، ومدرسته انبثقت عن المدرسة الأم، فمما لا شك فيه أنه تأثر تأثراً كبيراً بالقطبين الأولين "بيرس" و"وليم جيمس" (والواقع أن كل ما قد وصف به "ديوي" التفكير مستمد في معظمه إما من "بيرس" وإما من "وليم جيمس"، لكنه صاغه بطريقة يتفرد بها)[3].

من هنا نجد أنه أخذ من "بيرس" الأفكار التالية:

١) (إن عملية البحث أساسية)[4]. وقد كانت عملية البحث أساسية في فلسفة "ديوي".

٢) (إن جميع أنواع الفكر ليست إلا حركة تتجه من موقف مثير للشك إلى موقف اعتقادي)[5].

٣) (إمكانية الحكم بطريقة مبررة)[6].

---

[1] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية.** ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٦١-٣٦٢.

[2] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس.** دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٨٦-١٨٧.

[3] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٤٨.

[4] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هــ-١٩٨٣م. ص٢٨٣.

[5] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٤٨.

٤) عرّف "ديوي" الحقيقة بتعريف "بيرس" وهو: أن الرأي الذي قدر له أن يكون آخر الأمر موضوع اتفاق عند كل الباحثين، هو ما نعنيه بكلمة الحقيقة. وبذلك يكون "ديوي" متفقاً مع "بيرس" في هذا التعريف، مخالفاً لـــ"وليم جيمس"[1].

أما بالنسبة لـــ "وليم جيمس" فقد تأثر به "ديوي" تأثراً كبيراً، (فقد شغل "ديوي" منذ البداية بمنطق العمل، واكتشف في علم نفس "جيمس" المنطق الأداتي)[2]، فقد أخذ من "وليم جيمس" عدة أمور منـــهـــا:

١) (إننا نصنع العالم بالعمل)[3].

٢) (إن العقل ليس مجرد متفرج عما يدور بالكون وإنما هو خالق نتائج معينة هي هذا الكون)[4].

٣) (يجب ألا نحاول إقناع أنفسنا بأن العالم أصبح بالفعل كل ما يجب أن يكون عليه)[5]؛ أي إن العالم غير مكتمل وما زال مستمراً للوصول إلى الكمال.

٤) (إن الأفكار الصادقة هي ما لها أثر في الســلــوك)[6].

لقد اتفق فلاسفة البراجماتية على الإطلاق على مبدأ "بيرس" وهو: أن الأفكار تقاس بنتائجها، وقد أخذ "جيمس" هذا المبدأ وطبقه على الحقيقة أو نظرية الصدق (Truth) أو الحق، وجعل صواب النتائج بفائدتها ومنفعتها للفرد، ثم جاء "ديوي" ووسع فردية "جيمس" إلى المجتمع ككل، ثم رأى أن فائدة هذه النتائج ومنفعتها تكمن في حلها للمشاكل؛ أي أن قيمة الأفكار في حلها للمشاكل (بمعنى أن "ديوي" قد استبدل بمشكلة الصدق مشكلة القيمة، فهو إذن يميل إلى أن يستبدل بالسؤال القائل " ما هي النتيجة الصادقة؟" سؤالاً أخر يقول "ما هي النتيجة التي ينبغي – إذا وضعنا في اعتبارنا ظروف المشكلة التي كانت مثاراً لتفكيرنا على الإطلاق – أن ننتهي إليها؟")[7]، ولا نستطيع إدراك هذه القيمة إلا من خلال الخبرة والتجربة وتفاعل الإنسان مع الموقف أو البيئة المحيطة به، لذلك كـــان

---

[1] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٨٣. وانظر: شنيدر، هيربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ص٣٦٣.

[2] شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٥٩-٣٦٠.

[3] لويس، جون: **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة أنور عبد الحق. دار الحقيقة. بيروت. ص٢٧٥.

[4] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٨٨.

[5] لويس، جون: **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة أنور عبد الحق. دار الحقيقة. بيروت. ص٢٧٥.

[6] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٨٩.

[7] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٤٨.

(المفتاح الأساسي في فلسفة "ديوي" هو مفهومه عن الخبرة)[١]، فها هو "ديوي" يعترف أن صميم فلسفته هي الخبرة فيقول: (إن مساهمتي في المقالات الأولى لكتاب "الفلسفات الحية" أبرزت فكرة الإيمان في إمكانيات الخبرة باعتبار أنها صميم فلسفتي)[٢]؛ بمعنى أن نتائج الأفكار هي ثمرات للخبرة.

ولتوضيح ذلك قدم "ديوي" مثالاً بسيطاً حيث يقول: (لنفترض أنك تمشي في مكان ليس فيه طريق معبدة، فإنك لا تفكر في كيفية مشيك طالما أن كل شيء حواليك مريح ومنبسط، لأن عادات المشي المكونة في عضلاتك تقوم بهذا الأمر، ولكن، بغتة، تجد أمامك حفرة، وهنا تبدأ بالتفكير، فيخطر على بالك أن تقفز من فوقها (فرض وخطة)، ولكي تتأكد من ذلك فإنك تتفحصها بعينيك (ملاحظة)، فتجد أنها متسعة وعريضة وأن الجانب الآخر منزلق (حقائق ومعلومات) فتتساءل عما إذا كان للحفرة مكان أضيق في جهة أخرى (فكرة) وتتلفت إلى هنا وهناك (ملاحظة)، لترى كيفية الأمور على حقيقتها (امتحان الفكرة بالملاحظة)، فلا تجد مكاناً صالحاً للقفز، وهكذا تعود مرة أخرى لتكوين خطة جديدة، وفيما أنت في هذه الحيرة تلمح جذع شجرة (حقيقة أخرى)، فتسأل نفسك عن مقدرتك على سحبها إلى الحفرة ووضعها فوقها كالجسر لتمشي عليه (فكرة أخرى)، ثم تحكم على أن هذه الفكرة تستأهل التجربة، فتجلب الجذع وتضعه في المكان المناسب وتمشي عليه إلى الضفة الأخرى (تجربة وتثبّت من التجربة بواسطة عمل ظاهر، فإذا كان الموقف أو الوضع أكثر تعقيداً من هذا الأمر، فإن التفكير سيكون حتماً أكثر إحكاماً وأشد إتقاناً)[٣]، وهذا المثال يعطينا بوضوح فكرة عن فلسفة "ديوي"، وهي أن تحصيل المعرفة لا يتم إلا من خلال تفاعل الإنسان مع بيئتـه وحياتـه، إذّ (تحت تأثير ظروف المقاومة والصراع)[٤]، تنشأ المشاكل التي لا بد لها من حلول، وهذه الحلول تأتي عن طريق تطبيق المنهج العلمي التجريبي على المشاكل، وبذلك تصبح أفكارنا أدوات ووسائل لحل المشكلة، لذلك سمى "ديوي" براجماتيته "بالأداتية Instrumentalism أو Functionalism "، أي أن وظيفة الأفكار هي حل المشاكل، أي تصبح (الأفكار خططاً وتدابير مرتقبة تثمر ثمراتها في تجديدات محسوسة)[٥].

---

[1] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٣٦.

[2] الأهواني، د.أحمد فؤاد: **جون ديوي** . دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩م.ص٣٣.

[3] وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٢٢٧-٢٢٨.

[4] ديوي، جون: **الفن خبرة**. ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم. مراجعة وتقديم الدكتور زكي نجيب. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٣م. ص٦١٣.

[5] ديوي، جون: **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٣م. ص١٩٣.

إن تناول الأفكار – كما رأينا في المثال السابق – من فكرة إلى فكرة ووضع خطة وفرض ...إلخ هي ما أطلق عليه "جون ديوي" اسم: البحث، وهي منطقه وهي أساس فلسفته، لذلك كان آخر كتاب بسط فيه فلسفته سماه : "المنطق ونظرية البحث" (١٩٣٨م). لقد حاول "ديوي" في كتابه هذا (أن يقيم مذهبه الأداتي على دعامة من التفسير المنطقي)[1]، ويعد هذا الكتاب (تفسيراً بيولوجياً عميقاً للتفكير الإنساني، فهو يوضح كيف نفكر، و"لماذا نفكر"، إذ هذه الكلمة "لماذا" تغوص في أعماق القضية، فنحن نفكر، كما يقول "ديوي"، لكي نتمكن من البقاء)[2]، والتمكن من البقاء هو الغاية المطلوبة من الحياة، ولكن لماذا نفكر؟ لأننا نتعرض إلى موقف غير متعين، وهذا الموقف بحاجة إلى سؤال أو إلى بحث و (لفظتي بحث وسؤال مترادفتان إلى حد ما؛ ذلك أننا نقوم بالبحث حين نسأل، وكذلك نقوم بالبحث حين نلتمس أي شيء يمدنا بجواب عن سؤال سألناه)[3]، ويعرف "ديوي" البحث بأنه: (التحويل المنضبط أو الموجه لوقف غير متعين، تحديداً يجعله من التعين في صفاته المميزة له وفي علاقاته الداخلة بين أجزائه، بحيث تنقلب مقاصد الموقف الأصلي لتصبح كلاً موجوداً)[4]؛ ويعني ذلك أن البحث (هو تلك العلاقة المتبادلة بين الكائن العضوي والبيئة)[5]؛ بمعنى (أن ينخرط الإنسان في مسلسل عملي معالجاً به موقفاً مشكلاً حتى ينفض إشكاله)[6]؛ ولا يعني "ديوي" بالموقف، (شيئاً مفرداً، ولا حادثة مفردة، بل ولا مجموعة من الأشياء والحوادث؛ لأنه يستحيل علينا أن نتصل أو أن نقضي بأحكام على أشياء وحوادث وهي بمعزل، بل نفعل ذلك دائماً حين تكون الأشياء والحوادث عندنا داخلة في كل سياقي، وهذا الكل السياقي هو ما نسميه "موقفاً")[7].

وتبدأ عملية البحث عند "جون ديوي" عندما يواجه الإنسان موقفاً غير متعين، أي مشوشاً وغامضاً، وهنا وضع "جون ديوي" خطوات للبحث تتمثل في الآتي:

١) أن نرى الموقف يتطلب حلاً: أي تصور المشكلة وجود شك.

٢) تقرير حل للمشكلة: أي تحديد المشكلة وهنا تكون الأفكار بمثابة إيحاءات.

---

[1] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٦٩.

[2] وسب، هــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٢١٦-٢١٧.

[3] ديوي، جون: **المنطق نظرية البحث**. الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م. ص٢٠١.

[4] المرجع السابق. ص٢٠٠.

[5] زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥ م. ص١٨٨.

[6] محمود، د.زكي نجيب: **فلسفة وفن**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٨٦.

[7] ديوي، جون: **المنطق نظرية البحث**. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م. ص١٤٨.

٣) التحليل: أي وضع حلول ممكنة للمشكلة وتمحيص هذه الحلول.

٤) الطابع الإجرائي الذي تتسم به الوقائع وما فيها: أي أن الوقائع تكون ذات عمل تؤديه وهو الغرض المقصود من البحث.

٥) الذوق الفطري: أن يكون لهذه الخطوات ذوق فطري، أي استمتاع وذوق، وهذا ما يميز البحث عن المنهج العلمي[١].

وعند القيام بهذه الخطوات نحصل على الخبرة، وهي خبرة متمايزة قائمة بذاتها[٢]. لقد أغفل كثير من الباحثين الخطوة الأخيرة من خطوات البحث وهو الذوق الفطري: الاستمتاع والذوق مثل: الدكتور فؤاد كامل في كتابه "أعلام الفكر الفلسفي المعاصر"، وكذلك الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه "دراسات في الفلسفة المعاصرة"، مع أن هذه الأخيرة بالنسبة لـ"جون ديوي" هي التي تجعل الإنسان يتفاعل مع بيئته ويعطي نتائج مثمرة أكثر، وهو ما سماه "جون ديوي" بالخبرة الجمالية. وسأوضح نظرة "جون ديوي" بالمثال التالي:

شخصان يعملان نفس العمل، ويتقاضيان نفس الأجر، ويمكثان في العمل نفس ساعات العمل، ولكن الفرق بينهما أن أحدهما يعمل باستمتاع وحب لهذا العمل، أما الآخر فلا يجد هذا الاستمتاع وهذا الحب، فمن وجهة نظر "ديوي" لا بد أن الأول سوف يعطي نتائج متميزة ومثمرة ، ويكون قادراً على حل المشكلات التي تعترض طريقه. أكثر من الآخر. ولا شك أن هذا الرأي حقيقة واقعية مشاهدة. وهذا الرأي شبيه بفكرة " وليم جيمس" في الإيمان فإن الإيمان بفكرة ما يؤدي (إلى سلوك يجعل الفكرة صحيحة في النهاية، بينما يؤدي انعدام الثقة إلى البرهنة على أن الفكرة ليست صحيحة ومن الأمثلة التي توضح ذلك : شاب يلتحق بعمل ما مؤمناً أنه سينجح في مقابل شاب آخر تنقصه الثقة بالنفس. ووطنيون يناضلون من أجل الاستقلال الوطني ، ومرضى يتطلعون إلى الشفاء)[٣].

بذلك نرى أن "ديوي" يقول عن أحكام القيمة إنها: (أحكام عن شروط الأشياء المجربة ونتائجها، أحكام عما يجب أن ينظم تكوين رغباتنا ومحبوباتنا ومتعنا)[٤]، حتى إنه جعل المتعة والقيمة حقيقة واحدة (فالقيم تتكون بالذوق والمتعة؛ فأن يُستمتع بالشيء، وأن يكون له قيمة، حقيقة واحدة لها

---

[1] انظر: ديوي، جون: **المنطق نظرية البحث**. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م. ص٢٠١-٢٢١.

[2] انظر: ديوي، جون: **الفن خبرة**. ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم. مراجعة وتقديم الدكتور زكي نجيب. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٣م. ص٦٤.

[3] رايت، وليم كلي: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م ص٤٨٧.

[4] ديوي، جون: **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٣م. ص٢٩٣.

اسمان مختلفان هما المتعة والقيمة)[1]، وفي ختام مناقشتنا للبحث عند "ديوي"، نقول: إن النتيجة التي قررها "ديوي" وهي (إذا كان البحث يبدأ بالشك، فهو ينتهي بإقامة الظروف التي من شأنها أن تزيل ما يستدعي الشك؛ وهذه الحالة الأخيرة يمكن تسميتها بكلمتي "الاعتقاد" و"المعرفة"، غير أني أفضل تسميتها بــ "جواز التقرير المقبول")[2]؛ وذلك لأن البحث عنده ليس نهائياً، بل لإزالة الشك، ثم يبني عليه أفكاراً جديدة يقوم بالبحث لجعل هذه الأفكار وسائل وأدوات لحل مشكلات أُخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

وإكمالاً وتوضيحاً لفلسفة "ديوي" فللباحث بعض الملاحظات التالية:

١) اعتبرت فلسفة "جون ديوي" امتداداً وتكملة لفلسفة "وليم جيمس"، وذلك بأن نقل فلسفة "وليم جيمس" الفردية إلى فلسفة اجتماعية. ولكن هل هذا هو الشيء الوحيد في هذا الامتداد وهذه التكملة؟.

عند التدقيق في فلسفتي "وليم جيمس" و"جون ديوي"، نجد أن "وليم جيمس" في أواخر حياته نادى بفلسفته الخاصة به والتي سماها التجريبية الراديكالية أو المتطرفة، وهو في كتابه "البراجماتية" جعل النظرية البراجماتية للحقيقة هي الدرجة الأولى لتجريبيته الراديكالية، وجعل التجريبيـــة الراديكاليـــة (تتألف أولاً من قضية مسلمة، ثم ثانياً: تقرير حقيقة أو واقع، وأخيراً استنتاج مفحم، فأما القضية المسلمة فهي أن الأشياء الوحيدة التي ستكون موقع جدل ومناظرة بين الفلاسفة هي الأشياء التي تحدد وتعرف وتوصف بألفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة.

وأما تقرير الحقيقة أو الواقع فهو أن العلاقات بين الأشياء – ارتباطية كانت أم انفصالية – هي تماماً مسائل خبرة معينة مباشرة تحدد وتعرف وتوصف بألفاظ وحدود وشروط مشتقة من الخبرة سواءً بسواء، لا أكثر ولا أقل من الأشياء نفسها.

وأما الاستنتاج المفحم فهو من ثم، لعلاقات وارتباطات هي نفسها أجزاء من الخبرة)[3]، إن "وليم جيمس" ألقى محاضرات فيما بين يوليو سنة ١٩٠٤م وفبراير ١٩٠٧م وكتب "ثماني مقالات فلسفية جديدة"، وقد نشرت بعد وفاته تحت عنوان "مقالات في التجربة الراديكالية"، نرى من خلالها أن الخبرة الصرف كانت أعمق بصائره، ويعني بها: إنكار تجاوز الخبرة المحسوسة الملموسة، والإصرار على أن العلاقات الواصلة والفاصلة هي علاقات حقيقية سواء بسواء، كما أنه في محل الأفكار والأشياء لا توجد سوى خبرات فقط، أما كيف تدرك الخبرة بحيث يصبح في مقدورها

---

[1] المرجع السابق. ص٢٨٦.

[2] ديوي، جون: **المنطق نظرية البحث**. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م. ص٦٣.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٥ م. ص٣٥٩-٣٦٠.

الاحتفاظ بكلتا المجموعتين من الخواص اللتين تؤلفان الحياة المباشرة والعابرة للموضوع، وكذلك العالم المستقر للموضوعات العامة المشتركة، فهذا كان مشكلة "وليم جيمس"[1]. لقد حاول "جيمس" أن يعطي حلاً لهذه المشكلة من خلال الاستشراف[2]، أو ما يسمى الروحانية الجماعية، إلا أنه نبذها نبذه للتوراة، وأكد أن المعرفة والتجربة الإنسانية ينبغي أن تتلاءما لبيئة خارجية ليست من صنعهما[3]، هذه البيئة الخارجية هي: أن تعمل الفكرة بنجاح[4].

جاء "ديوي" وكان امتداداً لهذه الخبرة الصرف، لذلك كان المفتاح الأساس في نهج فلسفة "ديوي" الخبرة، فما الذي يجعل الفكرة تعمل بنجاح؟ هي قيمتها أي تأثيرها في حل المشاكل، والقيمة هي: الإسهام بطاقة حيوية ونفسية متزايدة باستمرار فقوامها أولاً وأخيراً العمل الملتزم بالواقع، وبذا يكون النجاح: نجاح الآراء والأفكار نتيجة وحسب[5]. لذلك كانت الأفكار عند "ديوي" أداة ووسيلة لحل المشاكل، ولا يأتي ذلك إلا بالخبرة والتجربة في استخدام الأفكار من خلال عملية البحث لمعرفة صلاحيتها لحل الإشكالات، لذلك نستطيع أن نقول: (إن نظرية "بيرس" البراجماتية نمت على يد "جيمس"، فصارت "صحيحة" وطورها "ديوي" فغدت "صالحة")[6]، ولو قدر لـــ"وليم جيمس" أن يعيش ليرى كتاب "جون ديوي" "المنطق نظرية البحث"، الذي أتم فيه التعبير عن التجريبية الراديكالية أو الخبرة الصرف لرأى أن هذا الكتاب إنما هو تمام لمذهبه الذي لم يستطع إكماله ووافاه الأجل قبل ذلك. إن منطق "ديوي" يجسد كثيراً من تخصيصاته النوعية[7].

٢) اتخذت فلسفة "ديوي" الطابع الاجتماعي: فالإنسان (يسعى بطبيعته إلى تغيير المحيط الذي يعيش فيه، وبالتالي إلى البحث عن ذرائع ووسائل جديدة لتحقيق التكيف أو التوافق مع بيئته، ويجب أن لا

---

[1] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٧٤-٣٨٥.

[2] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص٣٩٢.

[3] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٨٢-٣٨٥.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. تقديم الدكتور زكي نجيب محمود، الناشر دار النهضة العربية. القاهرة. ص٣٦٣.

[5] انظر: العوا، د.عادل: **التجربة الفلسفية.** مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م. ص٤٧٦.

[6] وايت، مورتون: **عصر التحليل.** ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٩٤.

[7] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية.** ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٦٦.

نفهم البيئة هنا بمعناها الطبيعي فقط، بل بمعناها الاجتماعي كذلك)[1]، كما أن "ديوي" كان داعياً إلى تغيير قيم المجتمع ككل وليس قيم الفرد فقط، كما أنه رأى أن مهمة الفلسفة مهمة إنسانية (قلباً وقالباً، وعلينا أن نحكم عليها في ضوء تأثيرها الاجتماعي أو الثقافي)[2].

٣) يعتبر "ديوي" فيلسوفاً تربوياً (ولقد كان ينشط في كل مكان لإعادة خلق مدارس العالم، فأمضى سنتين في الصين يلقي على المعلمين المحاضرات في إصلاح المدارس، ووضع تقريراً للحكومة التركية عن إعادة تنظيم مدارسها الأهلية)[3]، وله نظريات تربوية هامة جداً كانت قائمة على فلسفته الأداتية ولكن كيف كان ذلك؟ عندما قال "ديوي" عن فلسفته إنها اجتماعية وليست فردية ، فهم أن التربية عملية اجتماعية يشارك فيها الأفراد، كل حسب طاقته وقدراته[4]، ومن خلال نظريته الأداتية أن الأفكار هي أداة ووسيلة لحل المشاكل وهي مخطط عمل، لذلك (ينبغي أن نقيم التربية على أساس المقدمة القائلة بان كل تفكير حقيقي ينشأ عن مواقف مشكلة ...)[5]؛ بمعنى أن أهم طريقة لتدريس الطلاب ولتربية الأطفال هي طريقة المشروع التي تفترض وجود مشاكل عملية في الحياة نضعها أمام الطالب أو الطفل لتتحدى تفكيره، فيشرع هو في حلها بطريقة عملية، ولهذا فإن العلــم (ينبغي ألا يكون دراسة من كتاب، بل يجب أن يحصل عليه التلميذ من الممارسة العملية ...)[6]. وأهم كتاب للتربية لــ"جون ديوي" هو كتاب المدرسة والمجتمع[7]، وقد (طور "ديوي" اقتراحات عديدة وصولاً إلى إصلاح تربوي قام هو نفسه باختياره، وهي "مدرسته التجريبية". على التلميذ أن يتحول من موضوع المعلم إلى ذات التعلم، يجب أن لا يُعطى مضمون الدرس بشكل مسبق كما

---

[1] بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق: **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م. ص ص٢٩٣.

[2] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٤٧.

[3] ديورانت، ويل: **قصة الفلسفة**: ترجمة أحمد الشيباني. توزيع دار النفائس. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٤م. ص٥٧٥.

[4] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٧٨.

[5] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٥١.

[6] ديورانت، ويل: **قصة الفلسفة**: ترجمة أحمد الشيباني. توزيع دار النفائس. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٤م. ص٥٧٥.

[7] للتوسع في نظريات ديوي التربوية، ما هي الأهداف التربوية، ونظرتها إلى المتعلم وإلى المعلم، والمنهج، وطرائق التدريس انظر: الأعسم، د.عبد الأمير (أشرف على تحريره):**مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم.** أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤ /شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م. ص٣٥٨-٣٦٨.

يجب أن تُحل المسائل التي تطرح ضمن المجموعة باعتبارها مشاريع للدراسة، يجب أن يكون التعلم بشأن الشكل السياسي الديموقراطي الخلفية اللازمة لتحقيق الذات)[١].

٤) اهتم "ديوي" بالديموقراطية حتى إنه جعل التربية والديموقراطية مترادفين؛ وذلك لأن التربية عملية اجتماعية يشارك فيها الأفراد كل حسب طاقته وقدرته، هذه المشاركة هي لتشكيل الأهداف للمجتمع وصياغة لقواعده، لذلك فإن الديموقراطية عنده ليست مذهباً معيناً في السياسة، بل هي أسلوب من أساليب الحياة، وهي الطريقة الإنسانية الصحيحة في الحياة[٢].

٥) شن "جون ديوي" حرباً ضارية على الميتافيزيقا وعلى الدين وذلك لسببين:

الأول هو أن التفكير الميتافيزيقي لا يبدي في واقع الأمر أدنى اهتمام بما يتصل بسيطرة الإنسان سيطرة عاقلة على الطبيعة.

والثاني: هو أن الفكر الميتافيزيقي يبدي اهتماماً كبيراً ببعض الأمور لكنه اهتمام يزيد الأمر سوءً؛ فهو في رأي "ديوي" يعوق البحث ويصبغ الفلسفة بصبغة قطعية جامدة ويغلق عقول الناس دون ما في العلم الطبيعي من إمكانات كامنة[٣]. وحتى لا يكون "ديوي" نابذاً للدين ويتهم بالإلحاد رأى أن مذهبه هو الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى إطلاق طاقات الإنسان الدينية وذلك من خلال التفريق بين ما هو دين وديني، فالديني يعني به: أي نشاط نتابعه سعياً إلى مثل أعلى وعلى الرغم مما يواجهنا من عقبات وما يتهددنا من خسارة تلحق بأشخاصنا، ولا لسبب إلا لاقتناعنا بقيمته العامة الباقية هو نشاط من نوع ديني، وأمـــا الدين -الذي يحاربه "ديوي"- : هو ما تعتقده الأديان من وجود مثل عليا ووسائل خارقة يمكن بها وحدها أن تتطور هي وقف عليها، ويعلل محاربته لهذا الدين؛ لأن هذا الزعم يعوق تحقيق ما هو متضمن في الخبرة الطبيعية من قيم دينية متميزة بطابعها الديني؛ لذلك فإنه يرى أن القيم الدينية ينبغي أن تنفصل عن الأديان وطقوسها.[٤]

---

[1] كونزمان، بيتر. مع بوركارد، بيتر. مع فيدمان، فرانز: **أطلس- dtv الفلسفة**. ترجمة الدكتور جورج كتورة. المكتبة الشرقية. بيروت –لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠١م. ص١٧٣.

[2] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٧٨-٧٩.

[3] انظر: أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٥١.

[4] انظر: وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٢٤٠. وانظر : أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة.ص١٥١-١٥٢.

مع ملاحظة أن نبذ الدين الذي قصده "ديوي" هو دين رجال الكنيسة؛ لأنه عاش في دولة تدعي النصرانية، فقاس هذا الحكم على جميع الأديان.

والإيمان الحق كما يراه "ديوي" (إنما هو إيمان بالكشف عن الحقيقة التي تحل ما يعترض الإنسان من صعاب، الإيمان الحق إيمان بمنهج يساير التفكير ويساير الحياة العملية مسايرةً تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها)[١]، إذن الدين عند "جون ديوي" هو كيفية التصرف في حل المشكلة، أي الخبرة الإنسانية وبالتالي الأداتية، حيث حلت بديلاً عن الدين عنده.

٦) يعتبر "ديوي" الحقيقة متغيرة وليست ثابتة أو مطلقة فهي (تيار خلاق دائم التغير وليس مادة ثابتة مستقرة)[٢]؛ لذلك من مميزاتها أنها في نماء وتطور. كما أنها عنده (حالة تأثير على السلوك الإنساني)[٣]، والسلوك الإنساني عنده مرتبط بحل المشكلات، أي كيف يتصرف الإنسان بعد حله للمشكلة؟ فالحقيقة هي في اختياره الحل الصحيح للفروض المقترحة، والذي بدوره سيؤثر على السلوك الإنساني.

٧) نظر "ديوي" إلى العقل (نظرة بيولوجية ، فالعقل موجود ليساعد عضواً على التفاعل مع بيئته بطريقة مناسبة)[٤]؛ أي أن العقل ليس أمراً معنوياً بل هو عضوٌ كأي عضوٍ في الجسم ، مثله مثل اليد أو القدم ...الخ، ونظرته هذه جاءت نتيجةً ل (اكتشافات أساسية في علم الأعصاب وهي نظرية القوس المنعكس ، الذي يربط الدماغ بالجهاز العصبي ويكشف عن نوعين من الأعصاب : "أعصاب الحس" ، و"أعصاب الحركة"، فالرسالة التي تنقلها أعصاب الحس إلى الدماغ ، يحيلها الدماغ بدوره إلى العضلات المختصة بتأدية العمل ، بواسطة أعصاب الحركة)[٥]؛ لذلك نبذ "ديوي" العقل بمعناه المعنوي (وأحل محله مفهوماً جديداً هو الذكاء، والذكاء هو: الاختيار الصحيح للوسائل الصالحة

---

[1] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة.ص٢١٦. والنص مأخوذ من كتاب جون ديوي إيمان مشترك.ص٢٦. ولم أتمكن من العثور على هذا الكتاب.

[2] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص٢٤٦.

[3] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م.ص٣٧.

[4] لويس، جون : **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة أنور عبد الملك. دار الحقيقة للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٣م. الطبعة الثانية. ص٢٧٦.

[5] وسب، هـــ. ب. فان: **الحكماء السبعة**. نقله من الإنجليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م. ص١٨١.

لبلوغ الغايات)[١]؛ ولذلك جعل التفكير عبارة عن خطة لفعل من الأفعال، وبالتالي فإن موضوع التفكير ليس له وجود بالفعل، بل هو أمرٌ يخلقه العقل تدريجياً بقوة فعله[٢].

٨) لا يطلق "ديوي" على فكرة أنها كاذبة أو أنها صادقة من حيث نتائجها ، بل يسميها مرضية أو غير مرضية، حسنة أو سيئة، وتكون مرضية أو حسنة إذا كانت نتائجها ملبية لحاجات الإنسان، وغير مرضية أو سيئة إذا لم تلب وتحقق تلك الحاجات.

مطلب: المنهج عند البراجماتيين:

وبعد هذا العرض نتساءل: هل البراجماتية فلسفة أم لا؟ إذا قصدنا أن الفلسفة هنا بمعنى أنها بناء فلسفي متكامل لا زيادة فيه ولا نقصان، فمما لا شك فيه أن البراجماتية ليست كذلك، فالفلاسفة البراجماتيون اعتبروا هذه الفلسفة منهاجاً وطريقة (إنها مجرد طريقة فحسب، مجرد منهاج فقط)[٣]. كما يقول "وليم جيمس": (فهي بالأصل طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها ما كان يمكن لها أن تنتهي، هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كـلاً علـى حدة)[٤]، إن المنهج البراجماتي هو (طريقة لبحث القضايا الفلسفية التي تناولتها النظريات التاريخية المشهورة قبل أن تكون هي نفسها قضية أو حلاً لبعض المشاكل الفلسفية)[٥]، إن المنهج البراجماتي جاء كحل للمشكلات الفلسفية، فقد كان هناك اتجاهان رئيسان في الفلسفة: **الاتجاه العقلي، والاتجاه التجريبي**، وكلٌ متعصب لرأيه، فمن يحكم على صدق هذه الفكرة أو تلك؟ ومن يحكم على صحة أية قضية وعلى صحة أي رأي؟ كيف نصل إلى الوضوح في الفكرة؟ كيف نحل النزاعات الفلسفية والميتافيزيقية الناشبة بين العقليين والتجريبيين؟ ومن هنا جاء فلاسفة البراجماتية بهذا المنهج، الذي يعد حل أي فكرة أو قضية أو مشكلة من خلال النظر في نتائجها باستخدام الطريقة العملية القائمة على التجربة والخبرة، وبذلك يحكم على كل نزاع في أي اتجاه؛ بمعنى أن (قيمة الفكرة ليست في الصور والأشكال التي تثيرها في الذهن، وليست في انطباقها على حقائق الموجودات، وإنما هي في الأعمال التي تؤدي إليها هذه الفكرة، وفي التغيرات التي تنتجها في الدنيا المحيطة بنا، ولا يهم في هذه الحالة حقائق الأشياء في ذاتها، لأننا نستطيع أن نفرض هذه الحقائق كيفما اتفق، فما هذه

---

[1] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م.ص٣٨-٣٩.

[2] انظر : وولف. أ. أستاذ المنطق بجامعة لندن: **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة: أبو العلا عفيفي.مطبعة التأليف والترجمة والنشر.ص١٦٨.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. ص٧٢.

[4] المرجع السابق. ص٦٣-٦٤.

[5] فام، يعقوب: **البراجماتية أو مذهب الذرائع**. الهيئة المصرية العامة للكتب. الطبعة الثانية. ١٩٩٨م. ص١٣٥.

الإحساسات إلا علاقات ومعالم تقود العقل إلى التصرف والسلوك)[1]، فما الفرق في أن أعلم حقائق الأشياء والوجود أو لا أعلمها إذا لم تكن هذه الحقائق لها أثر ونتيجة في هذه الحياة؟، العقليون يقولون بالصور الموجودة في الذهن، والتجريبيون يقولون بالحس، ولكي نحكم على صحة أحدهما ننظر إلى النتيجة، إلى الآثار والنتائج التي تنتج عن العمل القائم على الخبرة والتجربة (فالنظريات الكلاسيكية للصدق العقلي على أساس الاتساق[2] أو التلاؤم بين الحدود،

وعلى أساس مطابقة[3] الفكرة لشيء من الأشياء...هذه النظريات تأخذ لذلك تفسيراً جديداً –بالنسبة للنظرية البراجماتية- فالاتساق العقلي البحت الذي لا يصاحبه تمحيص تجريبي لا يمكننا من أن نتجاوز منطقة الفرض، وإذا كانت فكرة أو نظرية تدعي أنها تشبه الواقع، فلا سبيل إلى تأييد هذا الادعاء أو رفضه إلا بنقل النظرية أو الفكرة إلى نطاق العمل، وملاحظة النتائج التي تسفر عنها من الوقائع المحسوسة المشاهدة والتي تؤدي إليها هذه النظرية أو الفكرة، فإذا أدى بنا الاختبار العملي لهذه الفكرة إلى الحقيقة التي تتضمنها، أو التي تدعو إليها، كانت هذه الفكرة صادقة، والنظرية تشبه الوقائع؛ لأنها تؤدي إلى الوقائع المترتبة عليها عن طريق التجربة، ومن هنا نشأت النظرية البراجماتية العامة القائلــة بأن كل معرفة محتملة رهن بنتائجها)[4]؛ لذلك فإن البراجماتيــة علــى (استعداد لأن تتناول أي شيء؛ لأنْ تتبع إما المنطق وإما الحواس، وأن تعطي وزناً وقيمة لأكثر الخبرات تواضعاً وذلة، وأكثر من شخصية)[5]؛ لذلك كانت البراجماتية ليست نظرية فلسفية بقدر ما هي طريقة واتجاه ومنهاج، ومع هذا فقد أطلق عليها فلسفة بكونها تمثل في النهاية وجهة نظر فلسفية، أي وجهة نظر في المشاكل الفلسفية والميتافيزيقية.

مطلب: مدارس البراجماتية

بعد أن اعتبرنا البراجماتية منهجاً وطريقة واتجاهاً عاماً، هذا الاتجاه (يجمع بين عدد من المشتغلين بالفلسفة في إطار من شأنه أن يقارب بين مواقفهم إزاء تناولهم مشكلات الفلسفة التقليدية بالدراسة والتحليل. ولذا فنحن لا نجد في حقيقة الأمر فلسفة براجماتية واحدة متمثلة عند عدد من الفلاسفة،

---

[1] المرجع السابق. ص١٤٣.

[2] الاتساق: مؤدى هذه النظرية أن القضية تكون صحيحة إذا ما جاءت متسقة مع الحقائق التي سبق أن سلمنا بها ، والقضايا التي قبلناها من قبل وسلمنا بصحتها. (مهران، د.محمد مع مدين، د.محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** ص٥٩.)

[3] التطابق: لكي تكون القضية صادقة لا بد أن تأتي متطابقة مع الوقائع الخارجية التي تتحدث عنها القضية.ومعنى ذلك أن معيار الصدق هو تطابق الفكرة أو الاعتقاد مع وقائع العالم الفعلي. (مهران، د.محمد، مع مدين، د.محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** ص٥٧.)

[4] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** من كتاب: **فلسفة القرن العشرين** (مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة. نشرها واجوبرت د. رونز. ترجمة عثمان نوية. الناشر مؤسسة سجل العرب ١٩٦٩م. ص٢٤١.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. ص١٠٥.

بقدر ما نجد فلسفات براجماتية تتعدد بتعدد المنظور الذي ينظر من خلاله الفلاسفة البراجماتيون)[١]. وإن اتفقوا جميعاً على مبدأ "بيرس". وبناءً على هذا كانت هناك عدة مدارس للفلسفة البراجماتية جاءت بعد المدارس الكبيرة الثلاث التي عرضناها سابقاً منها:

١- أدخل الفيلسوف الإنجليزي "شيلر" البراجماتية إلى الفلسفة الإنجليزية ولم يسمها باسمها، ولكنه سماها باسم الإنسانية، فكانت مذهباً للإنسانية فيما بعد (وقوام المذهب الإنساني عند "شيلر" أن يكون الإنسان على بينة تامة ودراية واعية بالمشكلة الفلسفية التي تواجه كائنات بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية، وزادها في ذلك أدوات الفكر البشري وملكاته)[٢]، ولا شك أن هذا المذهب فرع من فروع البراجماتية؛ لأن البراجماتية تجعل الإنسان محوراً للحياة[٣]. وأيضاً في نظرة كل منهما إلى الحق (فالطريقة البراجماتية تؤكد أن ما يعنيه مفهوم هو نتيجته، والإنسية تقول إنه عندما تكون هذه مرضية ومشجعة، فالمفهوم صحيح)[٤]، وها هو "وليم جيمس" يقرر أن إنسانية "شيلر" وبراجماتيته هما مذهب واحد، ولكنه اختار لفظة البراجماتية فهو يقول: (على أن "شيلر" يخلع على وجهة النظر الخاصة بالحقيقة اسم "الإنسانية"، ولكن اسم البراجماتية –تعبيراً عن هذا المذهب- يبدو أن كعبه يعلو، ونجمه يلمع، لذلك سأتناوله تحت اسم البراجماتية ....)[٥].

٢- وأما الفيلسوف الإيطالي "بابيني" فقد أدخل الفلسفة البراجماتية إلى إيطاليا، وقد ألف كتاباً سماه "على البراجماتية"، وقد استحسن "وليم جيمس" تعريف "بابيني" للبراجماتية بأنها: (تكمن وسط نظرياتنا مثل الرواق أو الدهليز في فندق، فهو يفضي إلى عدد لا نهاية له من الغرف ويفتح عليها، ففي أحدها قد تجد رجلاً يكتب سفراً في عالم الجمال، وفي الغرفة المجاورة لها قد تجد شخصاً ساجداً يدعو الله أن يهبه الإيمان والقوة، وفي الثالثة تجد كيماوياً يبحث في خصائص أحد العناصر، وفي غرفة رابعة تجد نظاماً من الميتافيزيقا. ولكن الرواق أو الممر أو الدهليز ملكهم جميعاً، ومن المحتم على كلٍ منهم أن يجوس خلاله إذا أراد طريقاً عملياً للدخول إلى غرفته أو الخروج منها، كل على حدة)[٦]، ولا شك أن هذا الوصف إنما يمثل أفضل تعبير عن كون البراجماتية طريقة وليست فلسفة متكاملة.

---

[1] إسلام، الدكتور عزمي: **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٨٦.

[2] أمين، د.عثمان: **شيلر**. دار المعارف بمصر. ص٤٨.

[3] للتوسع في الربط بين النزعة الإنسانية والفلسفة البراجماتية انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد: **الفلسفة والنزعة الإنسانية (الفكر البراجماتي نموذجاً)**. دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م.

[4] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٠٦.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. ص٨٨.

[6] المرجع السابق. ص٧٥.

ولم يكن "بايني" الإيطالي الوحيد الذي كان براجماتياً بل كان معه آخرون فقد (سجل "جيمس" إبان وجوده في روما بمناسبة المؤتمر الدولي الخامس لعلم النفس ما يلي: نعمت عصر اليوم بحديث طلي شهي وودي مع عصبة من "البراجماتيين"، "بايني"، "كاليروتي"، "أمندولا"، "فيلاتي"[1] ...)[2]. (كان هؤلاء... يؤلفون جماعة تلتقي بشكل غير رسمي للنقاش الفلسفي، وكان يشار إليها أحياناً "النادي البراجماتي")[3]، وهذا شبيه بالنادي الميتافيزيقي الذي نشأت البراجماتية من خلاله.

٣- في ألمانيا: ظهرت البراجماتية كنوع متطرف من الفلسفة البراجماتية على يد "فاينجر" (١٨٥٢-١٩٣٣م)، وسميت باسم فلسفة "الوهم" وهذه الفلسفة ترى وهمية المباديء الرئيسة في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون، وعلى الرغم من أن الحقائق الموضوعية تنقصها إلا أنها مفيدة[4]، ومع هذا فإن هناك ثلاثة فلاسفة ألمان وهم: "آرنست ماخ"، و "جورج سيميل"[5]، و "ولهلم أرستوالد"[6] تقبلوها كتفسير لطريقة في العلوم الطبيعية والاجتماعية لا كفلسفة.

كما أنه في سنة ١٩٠٨م تُرجم كتاب البراجماتية لــ"وليم جيمس" بواسطة "ولهلم جيروسالم"[7] (١٨٥٤-١٩٢٣م)، وكان "جيروسالم" قد سبق أن انتهى إلى وجهة نظر مشابهة للبراجماتية، كما أن البروفيسور "جوليوس جولدشتين"[8] نشر مقالات يفسر بها البراجماتية ويدافع عنها. ومع هذا فإن

---

[1] جيوفاني فيلاتي (١٨٦٣-١٩٠٩م): فيلسوف ورياضي إيطالي، من ممثلي المدرسة الذرائعية الإيطالية، واجه مشكلة العلاقة بين المعرفة العلمية والسيرورة التاريخية. فتاريخ العلم يضعنا أمام نظريات وفروض تكون نافعة وخصبة في سياق تاريخي معين، ثم تنقلب إلى أفكار مسبقة وأحكام جاهزة متى تم تجاوزها علمياً وعليه فإن تاريخ العلم لا يلزمنا بأي عرفان بالجميل للماضين بل يفرض علينا على العكس نقداً متصلاً لا شفقة فيه. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٤٨٩.)

[2] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٢٩. وفي نفس المرجع: توفي بايني عام ١٩١٤م، توفي جيوفاني أمندولا عام ١٩٤٦م، توفي فايلاتي عام ١٩٠٩م. ص٤٢٩-٤٣٠.

[3] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٢٩.

[4] انظر: المرْهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. ٢٠٠٨م. الطبعة الأولى. ص١٨-١٩.

[5] جورج سيمل: (١٨٥٨-١٩١٨م): فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني، من مؤلفاته: مسألة فلسفة التاريخ(١٨٩٢م)، فلسفة المال (١٩٠٠م)، الدين (١٩٠٦م)، مشكلات الفلسفة الأساسية (١٩١٠م)، حدس الحياة (١٩١٨م)، بالإضافة إلى عدد من الدراسات، طور سيمل فكره انطلاقاً من النقد الكانطي، وهو لا يدين لكانط بقدر ما يدين لنيتشه الذي كان أول من حطم جذرياً المدعى العلمي للفلسفة، ودعا فيلسوف المستقبل إلى أن يكون مبدع قيم "لا يخلق العالم إلا على صورته". (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٣٨٢-٣٨٣.).

[6] لم أعثر له على ترجمة.

[7] لم أعثر له على ترجمة.

[8] لم أعثر له على ترجمة.

البراجماتية لم تستطع أن تتوسع في ألمانيا وتنتشر إلا بدرجة ضعيفة، وكان ذلك بصفة رئيسية في النمسا[١].

٤- أما في فرنسا: فلم يكن هناك دعاة إلى البراجماتية كما كان الشأن في إيطاليا، ولم تكن هناك ترجمة لأعمال "وليم جيمس" وغيره من أقطاب البراجماتية كما هو الحال في ألمانيا، ولكن كان هناك فلاسفة اعتبرت بعض أفكارهم تتلاقى مع البراجماتية من أمثال: "برغسون"[٢] وذلك في قوله: إن الفعل هو القدرة على صنع الأدوات. وقول "لوروا"[٣]: تقاس قيمة الديانة بما تتضمنه من قواعد سلوكية، لا بما تتضمنه من حقائق[٤]، فهذه الأفكار ولا شك تتلاقى مع أفكار البراجماتيين. كما أننا عرضنا سابقاً في تعريف البراجماتية لرأي "بلوندل" وتسميته فلسفته بالبراجماتية ثم رجوعه عنها. ورأى البعض أن المذهب الاصطلاحي أو الاتفاقي عند "هنري بوانكاريه" والذي خلاصته: أن أصول العلوم الرياضية هي مجرد اصطلاحات أو اتفاقات تواضع عليها العلماء لما تمتاز به من ملائمة وهذا هو كل ما نسبه إليها من معاني الحقيقة، أي تضفي على الاصطلاحات أو الاتفاقات صفة الحقيقة لا لأنه يطابق الواقع ويعبر عنه بل لأنه أكثر ملائمة أو مناسبة[٥]، وظهر أيضاً قبيل

---

[1] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٤٠-٤٤١. ملاحظة: في ذلك الوقت كانت النمسا جزءً من ألمانيا.

[2] هنري لويس برغسون (١٨٥٩-١٩٤١م) ولد في باريس، بدأ التعليم في عام ١٨٨١م ونشر مقتطفات من لوقراسيوس (١٨٨٤م) للتعليم الثانوي، و أعد أطروحتيه اللتين تقدم بهما سنة ١٨٨٩م. وكانت الأطروحة الرئيسية منهما محاولة في معطيات الوجدان المباشر. أما الأطروحة التكميلية فكانت عن أرسطو، في عام ١٨٩٨م نشر المادة والذاكرة، محاولة في علاقة الجسم بالروح. تعالى دوي مذكراته حول مثال القضية، وقد قدمت هذه المذكرة إلى مؤتمر باريس سنة ١٩٠٠م. وحول التوازي النفسي-الجسمي (مؤتمر جنيف، ١٩٠٦م)، وحول الحدس الفلسفي (مؤتمر مدينة بولونيا، ١٩١١م)، ونشر في عام ١٩٠٧م التطور الخالق، وفي عام ١٩١٩م نشر الطاقة الروحية، ثم في عام ١٩٢٢م كتب دراسته الديمومة والتزامن، وفي عام ١٩٢٨م منح جائزة نوبل. وفي عام ١٩٣٢م صدر منبعا الأخلاق والدين، وكان المنبعان آخر مؤلفات برغسون وآخر مراحل فكره. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص١٦٢-١٦٤).

[3] إدوارد لوروا (١٨٧٠-١٩٥٤م): فيلسوف فرنسي، تلميذ برغسون، في عامي ١٨٩٩م و١٩٠٠م نشر مجموعة دراسات في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وهي: مع العلم والفلسفة، ساهم في حركة نقد العلم، فأنكر كل دلالة أصيلة لا للمسلمات الرياضية فحسب، بل حتى للقوانين التجريبية أيضاً، تطرق للمسألة الدينية "العقيدة والنقد، ١٩٠٧م" ، ثم "مدخل إلى دراسة المسألة الدينية ١٩٤٤م". (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر.ص٥٩١-٥٩٢).

[4] انظر: صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢م. ص٢٠٤.

[5] انظر: الفندي، د.محمد ثابت:**مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م. ص١٩١-١٩٣.

الحرب العالمية الثانية في تشيكوسلوفاكيا "تشابك"[1] و "فيشر"[2] وفي الصين "هوشي"[3].

هذه هي مدارس البراجماتية بالنسبة للأشخاص والفلاسفة الذين حملوا لواءها، وبالنسبة للبلاد التي انتشرت فيها أو كان فيها تلاق مع بعض أفكار فلاسفة تلك البلاد، أقصد بالنسبة للناحية الجغرافية، وبعضهم جعل مدارس البراجماتية بالنسبة إلى أفكار البراجماتية وسماتها.

فبالنسبة إلى تركيز البراجماتية على الناحية الإنسانية، وعلى الناحية التجريبية ، أي الحق ما يكون متحققاً بصورة تجريبية، وعلى الناحية الجزئية في الوقائع، وعلى الناحية التفاعلية فيما بين الكائن وبيئته، صنفها إلى أربعة مدارس هي: البراجماتية الإنسانية، والبراجماتية التجريبية، والبراجماتية الاسمية، والبراجماتية البيولوجية[4]، إلا أن هذا التقسيم يركز على مباديء وخصائص البراجماتية وهو ما يتفق عليه البراجماتيون، أما التقسيم الأول فكان منصباً على الأشخاص والبلاد خارج إطار الدولة التي انبثقت عنها البراجماتية "أمريكا"، وقد تبنى هؤلاء الفلاسفة خارج أمريكا براجماتية "وليم جيمس" دون غيره من البراجماتيين الآخرين: "بيرس" و"ديوي"، لذلك يرى الباحث أن الأولى في تقسيم البراجماتية إلى مدارس - إذا أردنا أن نقسمها – أن نرجع إلى أصلها في بلد المنشأ لنجد أن البراجماتية كان لها ثلاثة أقطاب رئيسة، وبالتالي ثلاث مدارس رئيسة وهي: مدرسة "بيرس" (البراجميسيزية)، مدرسة "وليم جيمس" (البراجماتية)، ومدرسة "جون ديوي" (الأداتية أو الوسيلية). لأنها نشأت في أمريكا وكان الاختلاف بين وجهات نظر مؤسسيها، ولا بد أن هذا الاختلاف أنشأ هذه المدارس أو هذه الفلسفات، و مما لا شك فيه أن الذي يجمعها جميعاً المبدأ البراجماتي أو مبدأ "بيرس" "Maxims" .

---

[1] لم أعثر له على ترجمة.

[2] لم أعثر له على ترجمة.

[3] انظر: سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة.** جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٥. والصيني " هوشي" لم أعثر له على ترجمة.

[4] انظر: مهران، د. محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة.** الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٤٥.

الفصل الخامس:

موقف البراجماتية من: المعرفة، والدين، والأخلاق.

المبحث الأول: موقف البراجماتية من المعرفة

المبحث الثاني: موقف البراجماتية من الدين

المبحث الثالث: موقف البراجماتية من الأخلاق

تمهيد

ثلاث قضايا ناقشتها الفلسفات القديمة والوسطى والحديثة والمعاصرة، وحاولت أن تعالجها، وما فتئت تعالجها، وستبقى كذلك حتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها، دون الوصول إلى نتائج تطمئن النفس الإنسانية إليها، وتريح العقل من المجادلات والمناقشات العقلية والفلسفية، ما لم تسلم هذه العقول بالمصدر العلوي للمعرفة؛ وذلك لكونها جهود بشرية متصفة بصفات النقص، وهي إذ تبحث في أمور ميتافيزيقية فإن الإنسان لا يستطيع أن يدركها سواءً أكان بعقله القاصر أو بحواسه المحدودة، فلا بد أن يكون علاجها خارجاً عن الإنسان، عن طريق الوحي الصحيح.

أما القضايا الثلاث فهي:

١- قضية المعرفة أو ما يعرف بالإبستمولوجيا[1] إذا توسعنا في هذا المفهوم.

٢- قضية الدين.

٣- قضية الأخلاق أو قضية الخير والشر.

ومما لا شك فيه أن الفلسفة البراجماتية لها نظرتها ورأيها في هذه الموضوعات، فما رأي البراجماتية في القضايا الثلاث؟ انطلقت هذه الرؤية -كما سنرى تفصيلاً- من المبدأ البراجماتي- مبدأ "بيرس"- والقائل بالحكم على الأفكار والعقائد من خلال النتائج بالإضافة إلى التشعبات التي ذهب إليها بعد ذلك "جيمس" و"ديوي".

---

[1] إبستمولوجيا: من episteme الإغريقية بمعنى معرفة، logos بمعنى علم، وفي الاصطلاح فإن الابستمولوجيا هي نظرية المعرفة بوجه عام، إلا أن أهل الفلسفة دأبوا على التفريق بينهما، فقصروا نظرية المعرفة على البحث في طبيعة المعرفة، وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها، أو البحث في المشكلات الفلسفية المترتبة على العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المُدرَك، أو بين العارف والمعروف، وأما الإبستمولوجيا فالأحرى أن لا تكون ترجمتها نظرية المعرفة، بل نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، ومجالها دراسة مباديء العلوم، وفرضيتها، ونتائجها، دراسة نقدية. (الحفني، د. عبد المنعم : **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**.مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م. ص١٧-١٨)؛ لذلك أصبحت الإبستمولوجيا تطلق على نظرية المعرفة، والابستمولوجيا النقدية (مبحث نقدي في مباديء العلوم وفي الأصول المنطقية لهذه المباديء.) (وهبة، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. 1998م. القاهرة. ص١٤.)

المبحث الأول: موقف البراجماتية من المعرفة

القضية الأولى التي سنتناولها من القضايا الفلسفية الكبرى الفلسفية هي نظرية المعرفة، ومشكلة المعرفة محددة في طبيعة المعرفة، ومصادر المعرفة، وحدود المعرفة، وإمكانها؛ لذلك فإن (أهم المسائل التي يحاول الفيلسوف أن يعالجها في مشكلة المعرفة يمكن حصرها في هذه الأسئلة:

١- ما طبيعة المعرفة بصفة عامة، بغض النظر عن نوع الحقيقة المعروفة؟.

٢- ما هو المصدر الذي يستقي منه الإنسان معرفته؟.

٣- هل في مستطاع الإنسان أن يتناول بمعرفته كل شيء بغير تجديد، أم أن لوسعه حدوداً؟)[1]. أي هل المعرفة ممكنة أم هي ليست كذلك؟ وفي بحثي هذا لن أتطرق إلى تاريخ نظرية المعرفة، فليس من أهداف هذه الأطروحة طرح نظرية المعرفة بكل تفاصيلها، وإنما سأحدد المذاهب التي كان لها وجهات نظر مختلفة في حل الأسئلة السابقة، أي بمعنى التي كان لها آراء ومواقف في مشكلة المعرفة (طبيعتها، إمكانها، مصادرها). ثم عرض موقف الفلسفة البراجماتية، وأين تقف من بين هذه المذاهب، وهل لها رأي خاص في مشكلة المعرفة؟.

[1] محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص١٠.

المطلب الأول: مفهوم نظرية المعرفة

(نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف)[1]، وإلى هذا تشير موسوعة لالاند الفلسفية، حيث تعرفها بأنها: (دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع في حقل المعرفة. في أقدم صورة للمسألة: إلى أي حد يبدو ما يمثله البشر مماثلاً لما هو قائم بصرف النظر عن هذا التمثل؟)[2]، وفيها أيضاً (يُطلق اسم نظرية المعرفة على مجموعة تنظيرات هدفها تحديد قيمة معارفنا وحدودها)[3]. ويلاحظ أن التعريف الأول قصد به تحديداً طبيعة المعرفة، والتعريف الثاني قصد به قيمة المعرفة وإمكانها؛ لذلك (تساءل "إ. ليرو": ألم تكن الصيغة المعتمدة ضيقة النظر كثيراً: "دراسة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع"، هل تشكل المسألة المركزية في نظرية المعرفة؟ ربما يمكن القول بطريقة محايدة أكثر، "دراسة تتناول طبيعة المعرفة البشرية، آليتها العامـــة ومداها")[4]، ولا شك أن تحديد علاقة الذات المدركة الإنسانية بما هو مدرك هي القضية المركزية والأساسية في نظرية المعرفة، وعندما تعرف نظرية المعرفة بتعريف طبيعتها إنما هو من باب إطلاق الأخص على الأعم، ويبقى تعريف "إ. ليرو" أدق وأشمل لنظرية المعرفة.

نخلص من كل ما سبق أن نظرية المعرفة لها ثلاثة أركان رئيسة هي: أولاً: إمكان المعرفة، وثانياً: مصادر المعرفة، وثالثاً: طبيعة المعرفة.

المطلب الثاني: نظرية المعرفة عند البراجماتية:

الأركان الرئيسة لنظرية المعرفة هي: إمكان المعرفة، ومصادرها، وطبيعتها، أين تقف الفلسفة البراجماتية من هذه النظرية؟ وللإجابة على هذا السؤال نرى أن أهمية البراجماتية (هي في رأيها في المعرفة وفي الحق وفي معنى الحق... فالأصل الذي قامت عليه الفلسفة البراجماتية هو نظرية المعرفة)[5]، ذلك (أن المشكلة المركزية في نظرية المعرفة الحديثة هي التوفيق بين الطبيعة الذاتية للفكر، وبين دعوانا بأننا نعرف ما هو خارج أفكارنا... وتقبل "بيرس" المشكلة الحديثة وقدم لها حله

[1] صليبا، د.جميل: **المعجم الفلسفي**. دار الكتاب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢م. ج٢. ص٤٧٨.

[2] لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. المجلد الثالث. 2008م.ص١٤٥٥.

[3] المرجع السابق. ص١٤٥٥.

[4] لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. المجلد الثالث. 2008م.ص١٤٥٥ من الحاشية.

[5] فام، يعقوب: **البراجماتية أو مذهب الذرائع**. الهيئة المصرية العامة للكتب. الطبعة الثانية. ١٩٩٨م. ص٦٥.

الخاص)[1]، أما بالنسبة لـ"وليم جيمس" فقد صرّح بأن فلسفته البراجماتية إنما هي نظرية في المعرفة[2]، وبالتالي فإن (براجماتية "جيمس" وصفاً للمعرفة غير المطردة المتنقلة، بما في ذلك دور الأفكار وكيفية إشارتها لموضوعاتها وما يجعلها صحيحة)[3]، والمهم في وجهة النظر البراجماتية بالنسبة لنظرية المعرفة ليس في إمكانها، فالبراجماتيون لا يشكون أبداً في إمكان المعرفة[4]، فالمعرفة عندهم متحققة وممكنة وهم بذلك يقينيون أو اعتقاديون، كما أنهم بوصفهم امتداداً للفلسفة التجريبية الإنجليزية –كما ذكرنا سابقاً- فهم بذلك يعتمدون على الحس فهم تجريبيون، وإن لم يلغوا مصدرية العقل في المعرفة، ومع هذا فإنهم لم يهتموا كثيراً بمصدر المعرفة سواءً أكان هذا المصدر هو الحس أو العقل أو حتى الإلهام (العرفاء الصوفيون)، بل كان جل اهتمامهم بالقضية الثالثة من مشكلة المعرفة وهي قضية طبيعة المعرفة، فما هي وجهة نظر البراجماتيين في طبيعة المعرفة؟

ذكرنا سابقاً أن هناك قسمين رئيسين –قبل ظهور البراجماتية- في طبيعة المعرفة: الأول: الواقعي، والثاني: المثالي، فهل سارت البراجماتية على خطى أحد المذهبين؟ أم كان لها وجهة نظر مختلفة؟

عرضنا سابقاً مبدأ البراجماتية أو مبدأ "بيرس" الذي ينظر إلى الأفكار من خلال نتائجها العملية، ويمكننا القول باختصار إن هذه هي وجهة نظر البراجماتية في طبيعة المعرفة (فالمذهب البراجماتي يضع العمل مبدأً مطلقاً للمعرفة، فمقياس الحقيقة ومعيارها العمل المنتج، وليس الحكم العقلي)[5]، أو جعل الحقيقة مطابقة للواقع فـ"بيرس" (يعلن أن مسألة مطابقة العقيدة للواقع الخارجي، المستقل عنها هي مسألة عقيمة، ينبغي طرحها دون رجعة)[6]، وعلى هذا (لا بد أن نتخلص من الجدل النظري في طبيعة المعرفة: هل هي مادية أم روحية؟ (هل هي واقعية أم مثالية؟)، لنضع مكانه مبدأ أن طبيعة المعرفة عملية)[7]، وبهذا فإن المذهب البراجماتي غيّر النظرة إلى طبيعة المعرفة بحيث لم يجعلها مجرد تصوير لعالم الواقع كما ظن الواقعيون، ولم يجعلها مجرد

---

[1] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص102.

[2] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٣٦٦-٣٦٧.

[3] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٤١.

[4] انظر: زيدان، د.محمود فهمي: **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م. ص٥٢.

[5] الكردي، د.راجح عبد الحميد: **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. الكتاب الثاني. دار الفرقان. عمان-الأردن. ٢٠٠٤م. ص١٠١.

[6] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

[7] الكردي، د.راجح عبد الحميد: **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. الكتاب الثاني. دار الفرقان. عمان-الأردن. ٢٠٠٤م. ص١٠١. وما بين القوسين داخل النص إضافة من الباحث على النص.

مباديء أولية كما ظن العقليون، بل جعلها أداة للسلوك العملي، أي أن الفكرة من أفكارنا هي بمثابة خطة يمكن الاهتداء بها في القيام بعمل معين، والفكرة التي تهدي إلى عمل يمكن أداؤه ليست فكرة، بل ليس شيئاً على الإطلاق إلا أن يكون وهماً في رأس صاحبها، فالفكرة التي تحيا في الذهن ولا تخرج إلى عمل ليست من المعرفة بمعناها الصحيح[1]، ومما لا شك فيه إن (ربط الفكر بالعمل يتضمن انقلاباً في النظر إلى المعرفة: فبدلاً من النظر في الأصول والمنابع البعيدة للحقيقة أو المعنى، كما كانت تفعل الفلسفات دائماً، فإن الفلسفة العملية حولت النظر إلى النتائج والغايات العملية فحسب، فأصبح معيار الحقيقة هو نجاح الفكرة عملياً)[2]؛ وبالتالي فإن (الفكرة الصائبة هي الفكرة النافعة، وإذا لم يكن للفكرة المعينة أثر عملي أو نفع في حياة الإنسان، لم تكن جديرة أن تسمى معرفة)[3]، بمعنى أن (كل معرفة لا تؤدي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع هي فكرة باطلة حتى تثبت عكس ذلك)[4]، وبالرغم من أن الفلسفة البراجماتية هي فلسفة واقعية حيث رأت (أن المعرفة الجزئية ممكنة، وأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض، ومستقلة عن العقل المدرك، ومن ثم فهي تنظر إلى الأشياء والوقائع بدلاً من النظر إلى المقولات والمباديء العقلية)[5]، إلا أنها رفضت مقولة الواقعية من أن الحقيقة هي انطباق للواقع، كما أن البراجماتية عندما قررت أن العقل هو أداة لتطوير الحياة وأنه عبارة عن عضو بيولوجي هدفه خدمة حياة الإنسان، وإبقاء الإنسان على قيد الحياة مثله كمثل (الهضم والتنفس ودورة الدم وما إلى ذلك، كلها وسائل لبقاء الكائن الحي حياً، فرداً كان أو نوعاً، فكيف لا تكون هذه الوظيفة البشرية الهامة، وظيفة معرفة الإنسان لما يحيط به هي الأخرى أداة تطورية بيولوجية يراد بها أن يحتفظ الإنسان ببقائه، وهو إنما يحتفظ ببقائه بنوع السلوك الذي يسلكه، فينجح به في بيئته)[6].

---

[1] انظر: محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٠-٣٢. وما بين القوسين داخل النص إضافة من الباحث على النص.

[2] الفندي، د.محمد ثابت: **مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م. ص١٩٠.

[3] محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٢.

[4] الأعسم، أ.د.عبد الأمير (المشرف على تحرير):**مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم**. أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤ /شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م. ص٣٥٩.

[5] الكردي، د.راجح عبد الحميد: **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**. الكتاب الثاني. دار الفرقان. عمان-الأردن. ٢٠٠٤م. ص١٠١.

[6] محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣١.

وبالتالي فإن المعرفة (هي شكل من السلوك الاجتماعي، وعمل العقل هو نشاط أو سلوك وتفاعل مع البيئة البيولوجية الاجتماعية)[1]، فالعقل كونه عضواً فاعلاً وظيفته هي أن (يحذف ما لا لزوم له؛ وهو يختار، ينتقي، بل ويضيف، وهو إنما ينتقي ويضيف حسب مصالح الإنسان المدرك والغايات التي رسمها لنفسه)[2]، (وبالتالي فالمعرفة ليست ثابتة ولا أزلية ولا مطلقة، ولكنها نسبية، وصدقها لا يتحدد في مدى مطابقتها للواقع الخارجي، بل إن مصداقيتها في مقدار ما ترشد إليه من أشياء نافعة لإنسان يستفيد بها في حياته العملية)[3]، وعلى هذا فإن المعرفة كالحقيقة ليست إستاتيكية بل هي متغيرة، بمعنى إن (الفكرة وسيلة تسير إلى موضوعها بافتتاح سياق موصول من المناشط يفضي منها أو إليها، والفكرة صحيحة طالما تُمكن العارف من بلوغ موضوعها بنجاح)[4].

إن البراجماتية عندما جعلت الفكرة هي ما تعمله، هي ما تنتجه، إنما انطلقت من منطلق ما هي الفائدة والمنفعة من هذه الفكرة أو تلك؟ فما الفرق بين أن يكون مصدر المعرفة الحواس أو العقل، إذا كانت هذه المعرفة ليست لها فائدة أو ثمرة في حياتنا ومعيشتنا؟، ما الفائدة التي نجنيها في حياتنا إذا كانت هذه الفكرة مطابقة للواقع أو ليست مطابقة؟ أو إذا كان هذا الواقع من عمل العقل أم لم يكن، إذا لم تكن لهذه المعرفة فائدة أو منفعة في حياتنا فقد تكون الفكرة خيالاً من عمل الذهن وليس لها واقع خارجي، ومع هذا فإنها تعمل بنجاح ولها فائدة في حياتنا العملية، فهل ننكرها لأنها غير مطابقة للواقع؟ مع أنها تعمل بفاعلية ونجاح في دنيانا؟!! وما فائدة المعرفة العقلية إذا لم يكن لها تحقق في حياتنا العملية؟ فما فائدة الجمع أو الطرح إذا لم يكن يؤدي إلى وظيفة عملية ناجحة في حياتنا؟. إن عيشنا في هذه الحياة يتطلب منا كيفية التطور في هذه الحياة، ولا يكون هذا التطور والتقدم إلا من خلال الأفكار والمعارف، فإذا كانت هذه الأفكار والمعارف تفيدنا في هذا التطور وهذا التقدم فهو صحيح وهو حق، وإذا لم يكن كذلك فهذه الأفكار والمعارف ليست معرفة. إن

---

[1] الأعسم، أ.د.عبد الأمير (المشرف على تحرير):**مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم.** أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤/ شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م. ص٣٥٩.

[2] جود، س،ي: **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة.** عربه وأضاف إليه: الدكتور محمد شفيق شيا. مؤسسة نوفل. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٨١م.

[3] الأعسم، أ.د.عبد الأمير (المشرف على تحرير):**مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم.** أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤/ شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م. ص٣٥٩.

[4] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٤٤١.

البراجماتي (يؤمن بأن الحياة أكثر أهمية وصدقاً من أي صورة من صور التعبير)[1]، وقد ترتب على هذه النظرية ثلاث نتائج هي:

١- إننا لو كنا إزاء فكرتين يبدو عليهما التناقض أو الاختلاف ثم وجدنا أن كلاً منهما من حيث نتائجها العملية كزميلتها سواءً بسواء، حكمنا عليهما بأنهما فكرتان متطابقتان متساويتان.

٢- إن أية عبارة تحدثك حديثاً لا تكون له نتائج فعلية أو ممكنة في خبرتك العملية كانت عبارة بغير معنى.

٣- إن صدق المعرفة درجات، أي أنك قد تجد فكرتين كلتاهما صادقة لكن واحدة أصدق من الأخرى لأنها أنجح منها في مجال السلوك العملي[2].

المبحث الثاني: موقف البراجماتية من الدين

انقسمت البراجماتية فيما يتعلق بالدين إلى قسمين رئيسين: **الأول**: براجماتية دينية، **والثاني**: براجماتية إلحادية. أما القسم الأول: فيمثله "وليم جيمس"، وأما القسم الثاني: فيمثله "جون ديوي". ومع أن هذين القسمين يبدوان متناقضين إلا أن كليهما انطلقا من نفس القواعد، فـ"وليم جيمس" انطلق من إثباته للدين من خلال المنهاج العلمي القائم على التجربة، وجعل هذه التجربة في الدين هي التجربة الدينية، وأيضاً من خلال نتائج هذا التدين، وكذلك "جون ديوي" انطلق في إنكاره للدين وإلحاده من منطلق المنهج العلمي التجريبي ونتائجه أيضـاً –كما سأعرض بعد قليل-، ولكن أين "بيرس" من هذه التقسيمات؟، إن "تشارلز بيرس" الذي قرر مقولاتـه الثلاث –كما عرضت سابقاً- يريد أن (يوجه الانتباه إلى ملامح خبرتنا الأكثر أهمية، وهي الملامح التي لا بد كذلك أن يختص بها التفكير الميتافيزيقي)[3]. ونتيجة لإقرار مبدأ القانون البراجماتي فإن "تشارلز بيرس" عندما ينظر إلى قضية وجود الله تعالى فإنه ينظر إليها من خلال هذا المبدأ أو هذا القانون، لذلك (قبل "بيرس" فكرة الله الذي هو ذات مشخصة وقادرة قدرة مطلقة على أنها فرض فلسفي)[4]، وقد ذهب البعض في تفسيره إثبات وجود الله تعالى عند "بيرس" أن هذا الفرض (لا تستطيع أن تتحقق منه بالرجوع إلى وجود خارجي ما، فهذا غير ممكن وإنما فقط بالنظر إلى النتائج المختلفة لسلوكنا المبني على

---

[1] واجوبرت، د.رونز: **فلسفة القرن العشرين**. ترجمة عثمان نوية. راجعه الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٣م. ص٩٨. والمقال بعنوان الفلسفة الشخصانية. بقلم رالف. ت. فلوولنج.

[2] محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٥-٣٦.

[3] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٠٥.

[4] المرجع السابق. ص١٠٥.

الاعتقاد بالألوهية وما تحدثه من فروق في حياتنا مما لا يتيسر مثله للملحد. فمجموع نتائج هذا السلوك المؤمن هو الذي يوضح ويعرف في ذهننا معنى الألوهية)[١]، إن "بيرس" عندما قرر مقولاته الثلاث، أعلن أيضاً أن كل مقولة من المقولات الثلاث إنما توجد في كل خبرة من خبراتنا الحية، وقد أثبت "بيرس" وجود الله تعالى بعدة أدلة منها:

١-التنوع الحي في الكون والتلقائية يعطينا تلقائية لا متناهية نراها في الأمثلة الجزئية.

٢-نظام الغائية الديناميكية الموجود في العالم، والتكيف لأجزاء العالم بعضها مع بعض، والتكيف القائم بين العقل والعالم لتفسير مجرى الطبيعة، لا تفسير له إلا أن هناك عقلاً قد تولى عملية خلق الأشياء وتطورها.

٣-عندما نفكر في فرض الله باعتباره ينبوع الكون الخلاق، نرانا مسوقين بالتدريج إلى قبول هذا الفرض على أنه التفسير الوحيد الذي يمكن أن يفسر به الوجود، وأن الاعتقاد الفطري في الله ليلائم كل حركة في طبيعتنا، كما أن ميلنا إلى الصلاة وخشوعنا أمام المجموعة الموحدة للأشياء لتؤيد صدق هذا الفرض[٢]. ومع هذه الأدلة لإثبات وجود الله تعالى، لم ينكر "بيرس" وجود الله تعالى بل اعتبره فرضاً.

أما "وليم جيمس" اقطب الثاني في البراجماتية فقد أخذ مبدأ "بيرس" وطبقه على الناحية الدينية، وبهذا حدده من جانب، ولكن من خلال إضافته للمنفعة عليه وسعه من جانب آخر[٣]. والدوافع التي دفعت "وليم جيمس" لتطبيق مبدأ "بيرس" على الدين هي:

١-دافع فردي ذاتي، وهذا الدافع له أسبابه ومبرراته، منها:

أ-تربيته وبيئته: فهو ابن "هنري جيمس" الصوفي المتدين.

ب-صحته المتدهورة والتي شعر من خلالها بتعلق بقوة خارجية عليا تساعده على تجاوز محنته، مع وجود الإرادة التي بداخله.

٢-دافع إنساني: وذلك فيما يتعلق بالدافع إلى البحث عن حل لمشكلات الإنسان، ويمكن حل هذه المشكلات عن طريق الاعتقادات الدينية.

---

[1] الفندي، د.محمد ثابت:**مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م. ص١٨٩.

[2] انظر : أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٠٥.

[3] انظر: شنيدر، هربرت: **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م. ص٣٤٩ و٣٥٧.

٣-محاولة التوفيق بين العلم والدين: الذي كان متعارضاً في وقته بشكل كبير[1]، فــ(تلقف "جيمس" أفكار "بيرس" البراجماتية وطورها واستخدمها أساساً للدفاع عن الإيمان الديني)[2]، هذا الأخذ بدا واضحاً في كتابه "إرادة الاعتقاد" والذي اعتبره "ديوي" تقدماً في البراجماتية، من خلال طرح "جيمس" في هذا الكتاب لكون النتائج الأساسية لأي اعتقاد لها تأثير على هذا الاعتقاد، حيث يقول: (وقد حقق "وليم جيمس" تقدماً جديداً في البراجماتية بفضل نظريته "إرادة الاعتقاد "، أو كما سماها فيما بعد "حق الإنسان في أن يؤمن"، فاكتشاف النتائج الأساسية لهذا الاعتقاد أو ذاك يكون له دائماً تأثير ما على الاعتقــاد نفسه)[3]، بمعنى أن "وليم جيمس" كان هدفه في إرادة الاعتقاد تسويغ الاعتقاد، وغرضه صياغة قواعد الاعتقاد، وذلك أنه في حالات معينة يكون الشك والاعتقاد ممكنين، فعلى الأرجح الوصول إلى الحقيقة بالاعتقاد أكثر مما يحدث بالشك[4]، بمعنى أن "جيمس" في هذا الكتاب (طالب بحق الإنسان في اختبار اعتقاداته، ليس فقط حيث توجد الأدلة والبراهين القاطعة، بل كذلك حين لا توجد براهين من هذا النوع على الإطلاق)[5]، ثم بعد ذلك كتب كتاب "صنوف التجربة الدينية" والذي يعتبر (أول كتّاب في سيكولوجية الدين، وينبثق الموضوع الرئيسي في الكتاب من الدعوى الواردة في كتاب الاعتقاد بأنه حيث يجاوز الاعتقاد حدود البينة فإن التناول التجريبي الوحيد هو فحص آثار الاعتقاد على ما في حياة الناس من تكامل)[6]، بمعنى أنه في كتابه هذا ركز على الخبرة أو التجربة لإثبات الدين، وقد فعل ذلك لأن مقصده هو حياة الناس، ويشير "وليم جيمس" بوضوح إلى الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب بقوله: إن المشكلة التي أخذتها على عاتقي مشكلة صعبة: **أولاً**: الدفاع عن الخبرة ضد الفلسفة، على اعتبار أن الخبرة هي العمود الفقري الحقيقي لحياة العالم الدينية **وثانياً**: أن أجعل السامع أو القاريء يؤمن بما أؤمن أنا به نفسي، إيماناً لا يتزعزع، وهو أنه على الرغم من أن المظاهر الخاصة للدين ربما كانت تبدو سخيفة وغير معقولة

---

[1] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة والنزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٢٩-١٤٣.

[2] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

[3] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مأخوذة من كتاب فلسفة القرن العشرين. نشرها واجوبرت د.رونز. ص٢٣٩.

[4] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٢٩٦.

[5] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مأخوذة من كتاب فلسفة القرن العشرين. نشرها واجوبرت د.رونز. ص٢٣٩-٢٤٠.

[6] انظر: أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٣٥.

-أعني مذاهبه ونظرياته-، إلا أن حياته ككل هي أهم وظيفة الجنس البشري على الإطلاق[١]. وقصد بهذا أي أن منفعته والفائدة التي يجنيها الإنسان في حياته من خلال هذه المظاهر الدينية - وإن لم يكن لهذه المظاهر أي دليل عقلي أو برهان منطقي- هي الأهم، وليس الأهم صحة أو سخافة الأفكار الدينية ، وأشار إلى هذا في كتابه "البراجماتية" حيث يقول: (فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة بالنسبة للبراجماتية، بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد)[٢]. إن براجماتية "وليم جيمس" وهي كل نافع صحيح، وكل صحيح نافع بالنظر إلى نتائجه، ومن خلال قيمته الفورية طبقها على الدين، لذلك ففرضية الله تعالى أو الألوهية صحيحة بقدر ما لها من نفع وفائدة في الحياة.

ولكي ندرك فلسفة الدين عند "وليم جيمس" لا بد أن نذكر ما هي ميزات الدين عنده، وتظهر من خلال:

١) أن الدين عنده ذو نزعة فردية أي (ذاتي شخصي وهو مرتبط بما يجري في دخيلة الإنسان الفرد)[٣].

2) ما يجري في داخل الإنسان أي شعوره وعاطفته هي الدليل على صدق هذا الدين، بمعنى أنه (من غير المجدي، الاعتماد على العقل والعلم في حل المسائل العقائدية الهامة، فهذه المسائل لا يمكن حلها إلا بالاعتماد على الشعور والإرادة فقط ... فالإيمان بوجود الله تكفي رغبتنا في أن يكون. إن هذا الإيمان يمكن أن يجلب للإنسان الراحة والطمأنينة)[٤]. (وهكذا أدخل "وليم جيمس" في اعتباره دوافع الميل الغريزي التي تلعب في اختيارنا لهذا المذهب أو ذلك دوراً أهم من الدور الذي يلعبه الاستدلال الصوري)[٥].

٣) ولذلك فإن الدين عند"وليم جيمس" لا عقلي[٦]، و"وليم جيمس" لا يعد حق الإنسان في الإيمان اللاعقلاني بالله تراجعاً عارضاً عن النظرة العلمية إلى العالم[٧].

---

[1] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٥٤.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٩٦.

[3] بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٥٦.

[4] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة.** جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

[5] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** مأخوذة من كتاب فلسفة القرن العشرين. نشرها واجوبرت د.رونز. ص٢٣٩.

[6] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٥٦.

[7] انظر: سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة.** جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٢٦.

٤) الدين عند " وليم جيمس" (وثيق الصلة بالحياة؛ لأن كل منا يحيا وفقاً لمزاجه الديني، وهو لا يحكم على التجربة الدينية إلا بالنظر إلى نتائجها)[1].

٥) "وليم جيمس" جعل الدين نابعاً من نفس الإنسان من داخله حيث يقول إن جوهر مسألة الدين (يكمن في الاعتقاد حقاً وصدقاً بأنك بواسطة جزء معين فيك أو نقطة معينة فيك تمتزج وتتطابق مع الخالد، وهذا الإيمان لا يقع في نفس الجزء إلا في أوقات معينة بالذات، والحياة الدينية الحقة الأصيلة دائماً غنائية منشدة نابعة من الوجدان)[2]، هذا الجزء المعين هو منطقة اللاوعي في الإنسان[3]. هذه المنطقة الدليل عليها التجربة الصوفية التي يصفها بأنها: صوفية تعددية وفوق طبيعية تجريبية، وهذا الدليل وهو فرق عملي بين من جرب الصوفية و بين من لم يجربها[4]. أي من باب من ذاق عرف، حسب التعبير الصوفي في التصوف الإسلامي.

٦) ارتبطت فلسفة "وليم جيمس" الدينية بالمنهج العلمي من خلال نقده (للفلاسفة العقليين واللاهوتيين ليقدم لنا علم الأديان المرتبط بالمنهج العلمي، ويعني "جيمس" بذلك اعتراف علم الأديان بالنقص وابتعاده عن الأحكام الجامدة المطلقة، وتتصف أحكامه بالنسبية، شأنه شأن المنهج المتبَع في العلوم الطبيعية. .... فعلم الأديان يعتمد بالنسبة لمادته الأساسية على حقائق التجربة الشخصية، وأنه لن يبتعد أبداً عن الحياة المادية أو العمل في فراغ تصوري وأنه لا بد أن يعترف، كما يعترف كل علم، ذلك أن مراوغات الطبيعة تكون فيما وراءه وأن صياغاته ليست إلا تقريبية)[5]، وهو بذلك حاول أن يجمع بين الدين والعلم؛ (لأنه إذا كان العلم ينزع في صميمه إلى تفسير التجربة، فإن الدين هو الآخر ليس إلا تجربة، أو هو تجربة واقعية حية نختبرها ونشعر بها)[6]، إن "وليم جيمس" في براجماتيته طبق المنهج العلمي على الدين، فطبقه وأثبت الدين من خلال التجربة الصوفية أن له أثراً ونتيجة، هذا الأثر هو الراحة والطمأنينة التي يشعر بها الإنسان المتدين ولا يشعر بها غيره؛ لذلك فإن (دين "وليم جيمس" لم يتخذ لا شكل العقيدة التعسفية ولا شكل الولاء المذهبي، كان

[1] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٥٠.

[2] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٥٧-٣٥٨.

[3] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٥٧-١٧٨.

[4] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٦١-٣٦٢.

[5] عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٧٨.

[6] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٥١.

"جيمس" جوهرياً –رجل إيمان- وإن لم يكن مشايعاً لأية كنيسة أو مذهب أو ملة أو عقيدة ضد الباقي ولم يكن يعنى بأحكام الصنعة ولا الصياغة الخاصة حتى لمعتقداته الشخصية، وإنما اقتصر على التقبل الفكري لما اعتبره جوهر كل الأديان، وعلى اتجاهات انفعالية شديدة التعميم، ولقد أصر على الاحتفاظ ليس فقط بمثالية الله، ولكن بواقعيته كقوة واعية علوية، يستطيع المرء أن يتصل بها اتصالاً أريحياً)[١].

وقد انتقد "برتراند رسل" رأي "وليم جيمس" في الأديان، حيث قال: (إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه؛ لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول: إني أؤمن بالله من أجل هـذا فأنـا سعيد)[٢].

أما "جون ديوي" فقد أنكر الدين ورفضه رفضاً تاماً وهو (لا يحتكم سوى للمنهج العلمي التجريبي الذي أثبت فائدته وقدرته على التطور الذي ينعكس في حياتنا انطلاقاً من أنه يلتمس من الواقع المادي موضوعاً له ليس بما هو غيبي كما يسمح بذلك الدين، مما يترتب على ذلك اختلافات وصراعات لا يجني الإنسان منها سوى التخلف والجهل)[٣].

إن الأسباب التي أدت إلى تعلق "جون ديوي" بالمنهج العلمي وتطبيقه على فلسفته حتى أصبح يعرف به ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

١) نظرية التطور: فهـو يتخـذ (مفهوم النمو محور فكره الفلسفي، ويرى أن الذهن والجسد كليهما عضو متطور ينفع في معترك الحياة؛ ولذا فإن من الواجب ألا تفسر الأشياء بأسباب خارقة أو غيبية، بل بتبيان منزلتها أو وظيفتها في الطبيعة)[٤].

٢) إيمانه بالتطور والنمو جعله يبتعد عن الدين من خلال عرضه سلبيات الأديان -كما يرى- ومنها من وجهة نظره:

أ- أن الأديان ظلت هي العائق والمبدد لطاقات الإنسان فيما هو غيبي، وتغذية مشاعر الحقد والكراهية بين الإنسانية.

ب- الأديان جامدة ومتزمتة ولا مجال فيها لاحترام حرية الإنسان وكرامته.

ج- وجود اعتقادات دينية أثبت العلم بالدليل القاطع عجزها وقصورها.

---

[1] انظر: بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٧٢.

[2] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٩٣.

[3] عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة والنزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٧٩.

[4] العوا، د.عادل: **التجربة الفلسفية**. مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م. ص٤٦٦.

د- الإنسان القديم كان متجهاً إلى التعلق بالأمور الغيبية؛ لأنه لم يتمكن من السيطرة على الطبيعة، أما بعدما تمكن الإنسان من السيطرة عليها بالتقدم العلمي من خلال المنهج التجريبي، فلا حاجة إلى هذه الأمور الغيبية؛ لأنها لم تعد مصدراً لعون الإنسان وسداً لحاجاته ومطالبه، فالتطور والنمو والتقدم العلمي كفيل بذلك.

هـ- ليس بإمكان الإنسان العادي التعرف على حقائق الدين؛ لأن رجال الدين يعتبرون ذلك سراً من الأسرار[١].

إن الذي دعا "ديوي" إلى إنكار الدين هو توهمه بتعارض الدين وقضاياه مع المنهج العلمي التجريبي مع تقدم وتطور الحياة؛ لذلك صاغ نظريته في الدين ليتجنب تعارض الدين مع العلم الحديث، وهذه النظرية هي: (أنه إذا كان للبراجماتية أي دور مفيد للدين، فهي أنها أحلت محل قاعدة الإيمان بما فوق الطبيعة، التي كانت سائدة في العقيدة الدينية التقليدية إيماناً آخر بدلاً منه، يقوم على أساس ما تكشف عنه التجربة العادية من احتمالات في هذا المجال)[٢]، أي أن عقيدته ودينه هو المنهج العلمي التجريبي وتطوره وحله للمشكلات التي تقع للإنسان، (فالإيمان بالحق إنما هو إيمان بالكشف عن الحقيقة التي تحل ما يعترض الإنسان من صعاب، الإيمان الحق إيمان بمنهج يساير التفكير ويساير الحياة العملية مسايرة تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها، لا إيمان بحقيقة ثابتة كمل تكوينها وعرفناها بالوحي معرفة لا تقبل التغير ولا النمو، و"الله" هو هذه العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير أوضاع الحياة على مقتضاها، ليس للدين مثل عليا خاصة به ولا منهج للتفكير خاص به، إنما هو روح تسري في مواقف الإنسان كلها إزاء خبراته، هو الروح الذي يصطنعه، إذ هو فرد متعاون مع إخوان له في مجتمع واحد، يريد أن يبلغ وإياهم هدفاً واحداً، ليس الدين في الكنيسة، إنما هو في مواجهة المشكلات وحلها)[٣]، إن فلاسفة البراجماتية يجمعون على أن العقائد الدينية ليست حقائق يقينية ثابتة، وهم يتعاملون معها على هذا الأساس، بل هي فروض نافعة، ذات فائدة، كما ذهب إلى ذلك "وليم جيمس"؛ لذلك لا يوجد ما هو مقدس يمكن أن يطمئن إليه العقل سوى المنهج العلمي التجريبي، كما ذهب إلى ذلك متطرفاً "جون ديوي".

---

[1] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجا). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٨٠-١٨٥.

[2] كاز، بيتر: **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠ عام**.ترجمة حسني نصار. مراجعة د.مراد وهبة.الناشر مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٥٦.

[3] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص٢١٥-٢١٦.

المبحث الثالث: موقف البراجماتية من الأخلاق

والأخلاق (جمع خلق، والخلق هو السجية أي الهيئة القلبية الدائمة والمستقرة لدى الإنسان، وهذا المعنى اللغوي له صلة بالمعنى الإصطلاحي وهو: هيئة أو حالة تكتسبها النفس تصدر عنها أفعال إرادية وأعمال بلا تكلف وتوصف هذه الهيئة أو الحالة بأنها خلق حسن أو خلق سيء، ووفقاً لها توصف الأفعال الصادرة عنه)[1]، وعلم الأخلاق (يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان، فعلم الأخلاق يبحث في مصدر الأعمال والباعث عليها والغاية منها، وعلم الأخلاق أيضاً يبحث في أعمال الإنسان الاختيارية، ومصدرها في الحكم الأخلاقي والعواطف، ومظاهرها في الحياة)[2]؛ لذلك بحث الفلاسفة في قضية الأخلاق بحثاً عميقاً، وذلك لارتباط الأخلاق بسلوك الإنسان، وبالتالي بحياة الإنسان ككل، فهي تعنى (بقضية كيف يجب أن نعيش لا من أجل إنجاز هدف معين، لكن من أجل عيش صالح بصورة عامة)[3]، فما هو موقف البراجماتية من الأخلاق؟

كان اتجاه البراجماتية اتجاهاً تجريبياً، اتجاهاً قائماً على المنهج العلمي التجريبي، الاتجاه الذي يوصل إلى النفع والفائدة، من خلال النظر إلى النتائج، هذه السمات للبراجماتية تطبق أيضاً على فلسفة الأخلاق. فـ"وليم جيمس" طرح نظريته الأخلاقية في كتابه "إرادة الاعتقاد" وجعل الفصل الرابع معنوناً بـ"فلسفة الأخلاق والحياة الخلقية"، ونظريته هذه يمكن إجمالها فيما يلي:

١) تنبع الأخلاق عنده من التجارب، فهو يقول: (الغرض الرئيسي من هذا الموضوع هو تبيين أنه من المستحيل تكوين فلسفة أخلاقية ووضع قواعد نظرية لها قبل وجود التجارب الفعلية)[4]؛ لأنه يوجد صراع بين اتجاهين: اتجاه الأخلاق اللا محدودة، والإلزام الغامض الآتي من قبل سلطة عليا، وبين اتجاه الأخلاق الناشئة عن فطنة الإنسان وذكائه[5]؛ لذلك لا بد من وجود نظام أخلاقي سواءً أكان أساسه الإنسان أم الإله، والحل لهذا الصراع هو من خلال العملية التجريبية.

٢) إن الأخلاق نسبية ومتغيرة، فليس هناك أخلاق ثابتة، فالأخلاق تتغير بتغير الزمن وبتغير الآراء، (إن كل واحد منا يساهم في بناء مدلول الفلسفة الأخلاقية، كما يساهم في بناء الحياة الخلقية للجماعة الإنسانية ... إنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية، كما أنه ليس هناك

---

[1] " السيد أحمد"، أ.د عزمي طه: الفلسفة **مدخل حديث**. دار المناهج. عمان - الأردن. ٢٠٠٣م.ص٢٠٩.

[2] الحاج، كميل: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٣٥٦-٣٥٧.

[3] باجيني، جوليان: **الفلسفة**. ترجمة: أديب يوسف شيش. دار التكوين. دمشق-سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠١٠م. ص١٣٥.

[4] جيمس، وليم: **إرادة الاعتقاد**. ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية. ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م. ص٧٩.

[5] انظر: المرجع السابق. ص١٠٦.

حق مطلق في المسائل الطبيعية، حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني، وتنتهي أفعاله وتصرفاته)[1].

وهو يقرر أيضاً أن (علم الأخلاق، فيما يتعلق بالناحية المعيارية، مثل العلوم الطبيعية، في أنه لا يمكن استنباطه كله مرة واحدة من مباديء ذهنية، بل لا بد أن يخضع للزمن، وأن يكون مستعداً لأن يغير من نتائجه من آن لآخر)[2]، ويقول في موضع آخر: (إنه من المتعذر إيجاد فلسفة أخلاقية بمعناها القديم، من أنها شيء مطلق ثابت لا يتغير)[3].

٣) اعتبر "وليم جيمس" أن الالتزام بالأفعال هو حق؛ لأنه أُثبت من الناحية العملية أنه حق، وهذا الاثبات من ناحية عملية فحسب[4]، كما أنه جعل العملية أو الحاجة العملية السبب في وجود الرغبة الفلسفية الأخلاقية في إيجاد معيار يخضع بعض المثل لبعض[5]، وهو بذلك يجعل الأخلاق عملية وينبذ الأخلاق النظرية، فليس هناك قيمة لرأي حكم نظري.

٤) ركز "وليم جيمس" في فلسفته الأخلاقية على موضوعين:

الأول: حرية الإرادة، وتقوم حرية الإرادة عند "جيمس" على أساسين:

أولاً: القول بالتعدد، فهو يرفض الواحدية، لأن الواحدية تقرر كمال العالم، فهي لا تفسر لنا الخطأ في المعرفة، ولا النقص في الطبيعة، ولا الشر في الأخلاق، لأنها تصور العالم على أنه خير كله، كمال كله، صدق كله، والسبب الذي جعل "وليم جيمس" يربط الأخلاق بالتعددية؛ لأن التعددية ترتبط بالاحتمالات مما أدى إلى تسليمها بقدرة الإنسان على الاختيار؛ وبهذا فإن التعددية عند "وليم جيمس" تعني الإيمان بالحرية[6].

ثانياً: القول بفرضية العلاقات، وهو ناشيء من القول الأول –التعدد- فالواحدية تقرر وجود علاقات بين أجزاء العالم وروابط ضرورية مستقرة وعلاقات داخلية ثابتة، وذلك كعلاقة الكم والكيف، والسببية، والمكان والزمان، أما نظرية التعدد فتقرر أن أجزاء العالم لا اتصال بينها، وما بين أجزاء العالم من علاقات هي علاقات خارجية عارضة، وغير ثابتة، فهي لا تعني مطلقاً التكامل، أو الاتصال، فهذه العلاقات قابلة للتبدل والتغير، وبالتالي فإنه ليس هناك قوانين حتمية تضغط على

---

[1] جيمس، وليم: **إرادة الاعتقاد.** ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية. ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م. ص٧٩.

[2] انظر:المرجع السابق. ص١٠١.

[3] المرجع السابق. ص١٠٢.

[4] انظر: المرجع السابق. ص٩٠.

[5] المرجع السابق. ص٩٦.

[6] انظر: عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٩٧- ١٩٨.

إرادة الإنسان وتقيد حريته، فلا جبر في الأخلاق[1]، فلا (معنى للأخلاق في عالم تسيطر عليه الضرورة الحتمية، حيث إن ذلك لا يخرج عن كونه إجهاضاً وتجاهلاً لمكانة الإنسان التي تقع على عاتقه وحده مسؤولية التقـدم والارتقائيـة)[2]، (وعلى الرغم من أن النزعة الارتقائية عنده تفيد بوضوح أن بإمكان المجتمع أن يتقدم من خلال جهوده الذاتية، ووفق شروطه الخاصة، إلا أن "جيمس" لم يكشف لنا عن المضامين الاجتماعية للفكرة، ولكنه مع هذا رأى أن هناك إمكانية لحدوث تحسن إرادي في نوع الخبرة الإنسانية كمصدر للأخلاق)[3].

الثاني: قضية الخير والشر: بما أن العالم ناقص وليس بكامل، إذن هو ليس خيراً كاملاً، وليس كذلك شراً كاملاً، بل هو عالم ناقص فيه الخير والشر[4]، ومشكلة الشر (مشكلة عملية لا سبيل إلى حلها إلا بالرجوع إلى التجربة نفسها من أجل التحقق من أن في استطاعتنا بالفعل أن نجعل من العالم شيئاً خيراً، فالعالم حقيقة مرنة قابلة للتحسن، ومهمتنا ليست أن نرى العالم خيراً، بل أن نجعل منه عالماً خيراً، فليس علينا أن ننكر وجود الشر، بل علينا أن نعترف بوجوده، ولكي نعمل بكل ما لدينا من قوة على محاربته والتغلب عليه، فالشر ليس موضوعاً لمشكلة، بقدر ما هو واجب علينا أن نقوم بأدائه، وهذا الواجب ليس سوى جهد إرادي نعمل فيه على قهر الشـر ونصـرة الخير)[5].

٥) ولأن "وليم جيمس" متدين ينادي بوجود إله، يقرر على طريقته البراجماتية من خلال فلسفته الأخلاقية بوجود هذا الإله، وذلك من أجل تحقيق غايتنا من إيجاد نظام أخلاقي واحد، فهو يصل إلى نتيجة نهائية وهي: (أن العالم الخلقي المستقر المنظم، الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي، لا يمكن أن يوجد كاملاً، إلا حيث توجد قوة مقدسة ذات مطالب تامة شاملة، فإذا وجد مثل هذه القوة، فإن منهجه في إخضاع أحد المثل للآخر يكون المنهج الصحيح لتقدير القيم؛ وتكون مطالبه أبلغ أثراً، ويكون عالمه المثالي أكثر العوالم ممكنة التحقيق شمولاً، وإذا كان موجوداً الآن، فلا بد أن يكون قد علم بالفعل تلك الفلسفة الخلقية، التي نبحث عنها، وعلم أنها النموذج الذي يجب أن نعمل للوصول إليه دائماً؛ لذلك ينبغي لنا كفلاسفة، ومن أجل تحقيق غايتنا من إيجاد نظام أخلاقي واحد، أن نفترض وجود الإله، وأن نتمنى انتصار الدين على اللادينية، ولكننا لا نعرف تماماً ما هي معلومات ذلك

---

[1] انظر: زاهر، د.رفقي: **أعلام الفلسفة الحديثة**. الطبعة الأولى. ١٩٧٩م. ص١٧٢-١٧٤.

[2] عبد الحفيظ، الدكتور محمد:**الفلسفة والنزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجا). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م. ص١٩٤.

[3] دافيدو، مارسيل: **فلسفة التقدم وفكرة التقدم الأمريكية**. ترجمة د. خالد المنصوري. الناشر مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص٢٢٤.

[4] انظر: زاهر، د.رفقي: **أعلام الفلسفة الحديثة**. الطبعة الأولى. ١٩٧٩م. ص١٧٥.

[5] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٤٥-٤٦.

المفكر الإلهي، حتى ولو كنا متأكدين من وجوده، وهكذا يؤدي افتراضه في النهاية إلى التحرر من خواطرنا القوية، وعندما نواجه بنوع من التحدي مثل ذلك الذي يقول: "تدبر فقد وضعت بين يديك الحياة والموت، والخير والشر، فاختر الحياة لتحيا أنت وأعقابك"، فإن المتحدي هو شخصيتنا الكلية وملكاتنا الفردية؛ وإذا التجأنا إلى ما يسمى بالفلسفة، فإن اختيارنا وهذا الالتجاء نفسه هما في الواقع مظهران لقدرتنا الشخصية أو لعدمها على أن نحيا حياة خلقية. ذلك ضنك عملي لا يمكن أن يخلصنا منه أي مقدار من الدروس النظرية أو الكتب العلمية، ولا يوجد المخلص للعالم والجاهل على السواء إلا في تلك الرغبة الصامتة أو عدم الرغبة الناشئة عن صفاته النفسية ولا يوجد في مكان آخر، إنه ليس بعيداً عنه في السماء ولا وراء البحار؛ ولكنه شديد القرب منه والالتصاق به، بل هو أقرب إليه من حبل الوريد، إنه قلبه)[1]، يبدو "وليم جيمس" -في هذه الفقرة الطويلة- متناقضاً، فهو أولاً يقرر أن كمال الأخلاق لا يكون إلا بوجود قوة مقدسة، ولأن العالم ناقص فالأخلاق غير كاملة، وبناءً عليه إذن لا توجد قوة مقدسة، ولكنه يثبت وجود الإله، من أجل الوصول إلى الكمال الأخلاقي، وإثباته لوجود هذا الإله على سبيل الفرض وليس على سبيل التحقيق، ولكننا ما دمنا لا نعرف ما هي المعلومات التي يريدها منا هذا الإله، إذن لا بد من أن نتحرر من أي خاطر لكمال الأخلاق. كما أنه لا يوجد من يحدد أن هذا الخلق حسن والآخر قبيح، سوى الرغبات النفسية والتي محلها القلب، ولا شك أن هذا التناقض الذي وقع فيه "وليم جيمس" هو عدم تسليمه التسليم المطلق لوجود إله، ولإبعاده من ذهنه وجود نظام أخلاقي كامل وشامل ، أما بالنسبة إلى رغبة الإنسان في اتباعه لهذا النظام الأخلاقي الكامل والشامل أو عدم اتباعه - إن وجد-، فلا شك أن محل هذه الرغبة هو القلب.

ننتهي إلى أن الأخلاق تكمن عند "وليم جيمس" في النسبية والتغير والذاتية والفردية، والتنوع والاختلاف وفي إشباع الميول المحسوسة والملموسة.

أما عند "جون ديوي" الذي جعل براجماتيته أداة لحل المشكلات، وكونه أكثر تطبيقاً للمنهج العلمي التجريبي من "وليم جيمس" فقد جاءت فلسفته الأخلاقية من هذه المنطلقات، و"ديوي" يقرر أن (موضوع الأخلاق هو سلوك الناس، وغرضها هو أن تضع على نحو عام الفارق بين السلوك الحميد والسلوك السيء، ويترتب على ذلك في نظر "ديوي" أن المهمة الأولى للأخلاق هي: أن تتفهم طبيعة هذه الكائنات العضوية البيولوجية التي يتألف من مجموع سلوكها السياق الاجتماعي، والمهمة الثانية للأخلاق هي أن تتفهم أنواع المواقف المشكلة التي تدفعنا إلى أن نحاول التفرقة بين السلوك

---

[1] جيمس، وليم: **إرادة الاعتقاد**. ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية. ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م. ص١٠٦-١٠٧.

الحميد والسلوك السيء، وقد قمنا بهاتين المهمتين –وليس قبل ذلك- قد نكون في وضع يتيح لنا أن نضع الفارق بين الخير والشر)[١]، وهكذا تصبح الأخلاق نسبية عند "جون ديوي" فهو الذي يخلق أخلاقه من خلال تجاربه ومن خلال تفاعله المستمر مع البيئة[٢]، وهذه النظرية يطلق عليها (بالنظرية الطبيعية، وتذهب هذه النظرية إلى أن مشكلة الخير والشر يمكن أن (تحل) بتقديم البينة، وأن ما هو أفضل يمكن أن يظهر في عملية البحث)[٣]؛ لذلك هو يعرف الخير بأنه (هو المعنى الذي يقع في خبراتنا وكأنه ينتمي إلى حالة من حالات النشاط حين ينتهي موقف تتشابك فيه دوافع وعادات متضاربة إلى نهاية يخرج فيها كل هذا في صورة فعل موحد منظم)[٤]، ولا معيار للإنسان (في أخلاقه إلا في حياته ومشكلاته هو، وطريقته هو في حل تلك المشاكل حلاً موفقاً ناجحاً)[٥]، ولا يكون هذا الحل الناجح والموفق إلا باستخدام عملية البحث، أي باستخدام المنهج العلمـــي التجريبـــي (وليس بدعاً أن تكون للبحث صبغة أخلاقية ما دام البحث –في نظر "ديوي"- علامة على النمو البشري، وشرطاً أساسياً لكل تقدم إنساني. وإذا كان ثمة واجب أخلاقي يفرض نفسه علينا بطريقة قطعية صارمة، فما ذلك سوى واجب "البناء" الذي تفرضه علينا ضرورات "النمو" ومقتضيات التحسين)[٦]، وبذلك تكون الأخلاق عند "ديوي": متغيرة ونسبية، إنسانية اجتماعية، متطورة ومتقدمة، لا تنتج إلا بالبحث وعن طريق المنهج العلمي التجريبي. أما بالنسبة لـــ"بيرس" فمن خلال فلسفته ومبدئه نستنتج (أن المفهوم ليس له معنى عنده إلا طالما أنه يعبر عن فكرة حياة أُحسن تنظيمها وتدبيرها، وينميها ويدفع بها قدماً، فهو عادة يعكس استقرار واطراد وتناسق الأشياء، وتكوينها هو

---

[1] أورمسون، ج.أ. (مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٤٩-١٥٠.

[2] الأعسم، أ.د.عبد الأمير (المشرف على تحرير):**مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم**. أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤/ شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م. ص٣٥٩.

[3] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـــ -١٩٩٣م. ص١٢٠.

[4] أورمسون، ج.أ.(مشرف):**الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٥٠.

[5] محمود، د.زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة. ص٢١٤.

[6] كامل، فؤاد: **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**. دار الجيل بيروت. الطبعة الأولى. 1423هـــ -١٩٩٣م. ص١٢١-١٢٢.

في نفس الوقت ملائمة لهذا الاستقرار والتناسق، ومشاركة نموه، فالخير عند "بيرس" يكمن في التناسق والنظام والاتحاد والالتئام والوحدة)[1].

ويمكن تلخيص نظرة البراجماتية للأخلاق : إن الأخلاق عندهم نسبية، ومتغيرة بتغير الزمان والمكان، فما يصلح لهذا الزمان من أخلاق لايصلح لزمانٍ آخر، وكذلك يُقال في المكان، فما يصلح في هذا المكان لايصلح في مكانٍ آخر، وأيضاً فإن الأخلاق عند البراجماتية قائمة على المنهج التجريبي، فالعالم ليس كاملاً وكذلك أخلاقه فلا بد من تطبيق المنهج التجريبي على الأخلاق للوصول إلى الكمال الأخلاقي.

1 بيري، رالف بارتون: **أفكار وشخصية وليم جيمس**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. ص٣٨٨-٣٨٩.

الفصل السادس: سمات البراجماتية

الفصل السادس: سمات البراجماتية

تميزت واختصت البراجماتية بعدة ميزات وخصائص ومنها:

١) البراجماتية فلسفة تنظر إلى النتائج والآثار، فهي تعطي الحكم على الأفكار، على الحقائق، على القضايا من خلال نتائجها وآثارها، وهذه السمة هي أساس مبدأ "بيرس" (فإدراكنا وتصورنا للمعاني الكلية لهذه الآثار والنتائج سواءً كانت مباشرة أم بعيدة، هو عندئذ بالنسبة لنا هو كل تصورنا للموضوع أو الشيء، ما دام هذا التصور له أهمية أو مغزى إيجابي على الإطلاق)[١]، وهو المبدأ الذي تنادي به جميع مدارس البراجماتية بقسميها: الديني واللاديني فالبراجماتية (لا يهمها مضمون الاعتقاد ولكن تهمها نتائجه فحسب)[٢]؛ ولهذا فإن "وليم جيمس" يصف البراجماتية بأنها (اتجاه تحويل النظر عن الأشياء، المباديء، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق)[٣]. ولأن النتيجة تكون في المستقبل؛ عدت قضية المستقبل على أنها إحدى السمات الرئيسة في الفلسفة البراجماتية، ومع هذه النظرة المستقبلية إلا أن البراجماتيين لم يهملوا الماضي، فقد نظروا إليه على أنه المستودع القديم الذي نستمد منه معارفنا اليومية، كما أنهم لم ينكروا الحاضر، بل نظروا إليه على أنه الحد بين الماضي والمستقبل، فهو التمثيل الفوري الذي نتعلمه تواً من أجل فسح المجال لظهور المستقبل[٤].

٢) هذه الآثار وهذه النتائج يجب أن تكون عملية فـ (إذا لم يكن ثمة فرق عملي يمكن تتبعه)[٥]، فلا قيمة لهذه النتائج، فالنتائج يجب أن تكون نتائج عملية (إن الطريقة البراجماتية ..... هي محاولة تفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية ....)[٦]، وبالتالي هي فلسفة عملية، ومع أنها فلسفة عملية إلا أنها لا تمجد العمل ولا تعتبره غاية الحياة، وإنما تعتبر دور العمل (دور الوسيط، ولكي

---

[1] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٦٦.

[2] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص١٩. وانظر: الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص٣٣.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٦.

[4] انظر: المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص١٥٣-١٥٤.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٦٤.

[6] المرجع السابق. ص٦٤.

يستطاع فهم معنى المدركات العقلية علينا أن نكون قادرين على تطبيقها على الوجود العقلي، ولا يمكن هذا التطبيق إلا عن طريق العمل، وتعديل الوجود نتيجة لهذا التطبيق هو المعنى الصادق للمدركات العقلية)[1]؛ بمعنى أن العمل هو الوسيط بين المدركات العقلية والوجود العقلي. كما أن العمل لا يمثل الخير الأقصى عند البراجماتي، بل الخير الأقصى يتمثل في (عملية التطور التي يقترب بها الشيء الموجود شيئاً فشيئاً من تجسيده للعموميات)[2]، كما أن العمل يعد هو محك صدق الأفكار أو الحقائق أو العبارات أو قل كل شيء (حاول أن تضع كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتي وستفوز بالنجاة من الجدل الباطل العقيم، فإذا لم يكن ثمة فرق يحدث في قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، فإن الاثنين حقاً عبارة واحدة في شكلين كلاميين، إذا لم يكن ثمة فرق عملي يحدث سواءً أكانت عبارة معينة صحيحة أم باطلة، إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقي. وفي كلتا الحالتين فليس هناك شيء يستحق أن نتنازع من أجله، وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضي إلى أمور أكثر جدوى وأهمية، إن الحقائق ينبغي أن تكون لها نتائج عملية)[3]، وعلى هذا ليس معيار ومحك الأفكار أو المعتقدات أو أي شيء هل هي حق أم لا؟ بل المعيار هو نتائجها العملية. ففكرة التوحيد مثلاً وفكرة الشرك، إذا لم يكن هناك فرق عملي في نتائج كل منهما. فإنه لا يكون عندئذ فرق بينهما بل هما فكرة واحدة، ولا يوجد ما يستحق أن يتنازع عليه أتباع كلتا العقيدتين.

٣) هذه النتائج العملية يجب أن تكون معتمدة على الخبرة، وقائمة على التجربة، إن من أهم خصائص الفلسفة البراجماتية أنها فلسفة تجريبية. بل هي قائمة على التجربة والخبرة، فها هو "بيرس" الذي أطلق المبدأ البراجماتي – الذي تقوم عليه جميع المدارس البراجماتية – يقول: (وإذا قررت أي حقيقة فإنه سيفهم منها أحد أمرين: إما أنه لو أمكن فعلاً إجراء تجربة من نوع خاص لتمخضت عن نتيجة من نوع خاص، وإما أن كلامك لا معنى له على الإطلاق)[4]، إن "بيرس" الكيميائي -الذي أنشأ لنفسه مختبراً كيميائياً في بداية حياته العلمية والعملية-، مما لا شك

---

[1] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. 1963م. ص٢٣٤.

[2] المرجع السابق. 1963م.ص٢٣٤.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٤٢٢. وفي الحاشية في نفس الصفحة: "عملية" بمعنى معينة خاصة طبعاً وليس بمعنى النتائج قد لا تكون فكرية مثلما هي مادية.

[4] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م. ص٢٣٣.

فيه قد رأى نتائج كثيرة لعملياته الاختبارية، هذه النتائج العملية وهذه الاختبارات وهذه التجارب جعلته يطلق مبدأه البراجماتي، إن "بيرس" حينما قرر (أن مفاهيمنا عن الأشياء هي ما تخلفه لنا من آثار فقد حدد كذلك أن هذه الآثار تستنبط من الخبرة، ولهذا جاء اعتباره للتفكير "عادة معملية للذهن" وهو في الحقيقة يستند إلى العلم في طرائقه التجريبية كمسلك تحققي واقعي، ومن ثم جاء تأكيده على أن ما يثبته المنطق إنما يقوم على أساس وقائع من الخبرة)[١].

كما أن "وليم جيمس" (كان فيلسوفاً تجريبياً قبل أن يكون براجماتياً، وكثيراً ما قال: إن البراجماتية ليست إلا التجريبية دفعت إلى نتائجها المشروعة)[٢]، إن "وليم جيمس" لم يذهب إلى حد القول إن الصدق العقلي معناه التمحيص التجريبي، والتمحيص التجريبي ينشأ عنه التثبت سواءً أكان هذا التثبت فعلياً أم ممكناً، لذلك إذا ضممنا نظرية التمحيص الاختباري أو الطريقة التجريبية إلى مبدأ "بيرس" فلا بد أن نصل إلى نتائج فلسفية هامة، فللصدق العقلي نظريتان مشهورتان هما: الاتساق، والتطابق. فنظرية الاتساق إذا لم تصاحبها نظرية التمحيص التجريبي، فإنه لا يمكن أن نتجاوز منطق الفرض، أما التطابق إذا لم تصاحبها نظرية التمحيص التجريبي، فإن ادعاء النظرية أو الفكرة أو الحقيقة إنما تشابه وتطابق الواقع، فإنه لا سبيل إلى تأييد هذا الادعاء أو رفضه إلا بنقل النظرية أو الفكرة إلى نطاق العمل، وملاحظة النتائج التي تسفر عنها هذه النظرية، ولا يتأتى هذا إلا عن طريق التجربة أي التمحيص التجريبي[٣]، إن "وليم جيمس" يذهب إلى أن الأفكار إنما (هي نفسها ليست سوى أجزاء من خبرتنا)[٤]، وكأنه يقول إن خبرتنا هي أفكارنا، وأفكارنا هي خبرتنا، مما يدل على مكانة الخبرة في فلسفة "وليم جيمس" خاصة وفي البراجماتية عامة.

أما "ديوي" فقد احتلت الخبرة مكاناً أساسياً في فلسفته الأداتية، حتى كان له مؤلفات كبيرة في الخبرة والتجربة مثل: التجربة والطبيعة، الفن خبرة، الخبرة والتربية، (وإذا عرفنا أن التربية تمثل جزءً لا يستهان به في فلسفة "ديوي" أدركنا كيف تصبح الخبرة هي الخط الذي تسير ضمنه باقي الأفكار

---

[1] الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً**. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ص٣٦.

[2] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م. ص٢٤٠.

[3] انظر:المرجع السابق. ص٢٤٠-٢٤٢.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٩.

وتبنى على أسسه أو تكون بمثابة البوتقة الحاوية لجميع المفاهيم والأفكار الفلسفية على اختلافها وتشعبها، وعليه دعا "ديوي" إلى تأسيس التربية على الخبرة)[١].

إن الخبرة في التجربة الفلسفية البراجماتية – والتي هي أهم سماتها وخصائصها – إنما تعني: أنها معيار التحقق في الأفكار أو النظريات أو المعتقدات والفرضيات، وهذه إذا لم تكن قابلة للتمحيص التجريبي، وللاختبار التجريبي فإنها لا تناقش، كما أن المعرفة تعتمد اعتماداً كلياً على الخبرة (إن كل اعتمادات قانون للحقيقة تكمن في ذات نسيج الخبرة، مطلق أم لا مطلق فإن الحقيقة الملموسة بالنسبة لنا ستكون دائماً تلك الطريقة من التفكير التي تقترن فيها وتمتزج كل خبراتنا المختلفة العديدة بأقصى نفع وجدوى)[٢]، ولأن التجربة من أهم مميزات وخصائص البراجماتية عُدت الفلسفة البراجماتية فلسفة تجريبية وتتبع للمدارس الفلسفية التجريبية، وخاصة للفلسفة التجريبية الإنجليزية إلا أنها (كتعديل للتجريبية الإنجليزية، تعتبر تعديلاً يحل المستقبل وما هو مجرد احتمال، محل قيمة التجارب الماضية وما تم بالفعل)[٣].

٤) ومن أهم السمات والميزات للفلسفة البراجماتية أنها نادت بعدم ثبات الأفكار أو النظريات أو الفرضيات أو المعتقدات، بل هي قائمة على التغيير، وإن كان هناك ثبات فهو آني ومحدد بالحاضر، (إن المباشر في الخبرة هو دائماً وقتي وشرطي في هذا الوضع)[٤]، ولكن المستقبل سوف يغير هذه المعتقدات وهذه الأفكار وهذه النظريات أو الفرضيات والمعتقدات، بمعنى أن البراجماتية ليست فلسفة دوغمائية[٥] تنادي بثبات المباديء والأفكار والنظريات والفرضيات، فالأفكار والمباديء قائمة على التطور، تحل مشكلات عصر ما، ولكنها لا تستطيع حل مشكلات المستقبل لأن له مشكلات تختلف عن مشكلات العصر الذي قبله، والمستقبل له مشكلاته الخاصة به، فلا بد من وجود حلول لهذه المشكلات، ومما لا شك فيه أن هذه الحلول لا تناسب مشاكل الزمن الذي بعده، فلا بد من

---

[1] الجديدي، الدكتور محمد: **فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً**. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. ص٤١.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٤٤٣-٤٤٤. وانظر: فصل نمور في الهند.لنفس المرجع السابق. ص٤١٣-٤٢٠.

[3] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م.ص٢٤٣.

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٤٦٢.

[5] الدوغمائية: وتعني الجمود العقائدي، وبالتالي هي مدخل جامد إلى مشكلة معينة، يتجاهل ظروفها المكانية والزمانية، وكذلك الاعتماد على العقائد الجاهزة، أي الموضوعات المجردة المعزولة عن الحياة. (سلوم، توفيق (مُترجم) : **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. 1986م. طبع في الاتحاد السوفياتي.ص٢١٧).

ظهور حلول جديدة في هذا الزمن لحل مشاكل هذا الزمن، وهكذا دواليك، ويكون ظهور أفكار ومباديء جديدة من خلال الخبرة وقائمة على التجربة الإنسانية، وعلى هذا فإن (كل قضية تتعلق بالصدق العقلي هي في النهاية افتراضية ووقتية، وهكذا تبدو البراجماتية كما لو كانت توسعاً في التجريبية التاريخية مع فارق أساسي هو أنها لا تركز عنايتها في ظواهر سابقة، بل في ظواهر لاحقة، لا تركز عنايتها في السوابق بل في ممكنات العمل)[١].

وعلى هذا فسر البعض البراجماتية باعتبارها فلسفة الحرية، فالفيلسوف البراجماتي (يولي ظهره بكل عزم وتصميم – وإلى غير رجعة – لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين. إنه ينأى بعيداً عن التجريد وعن عدم الكفاية، ويعرض عن الحلول الكلامية، وعن التعليلات القبلية الدرئية (السابقة عن التجربة)، وعن المباديء الثابتة، وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة)[٢]؛ لذلك جعل "وليم جيمس" (الحقيقة الأساسية عن خبرتنا هي أنها سبيل من التغير)[٣].

وعلى هذا فإن الفلسفة البراجماتية ترى أن الفلسفة لا تجيء (على نسق مختوم مقفل لا يقبل الزيادة أو التعديل، بل تكون كالعلم في كونها سيراً متصلاً جديده بقديمه بحيث لا يكون هناك أمر يقال عنه إنه هو الكلمة الأخيرة، إذ أن البحث الجديد في المستقبل من شأنه دائماً احتمال أن يعدل النتائج السابقة، وإذن فالحقيقة "المطلقة" مثل أعلى ننشده ونقترب منه شيئاً فشيئاً، ولكنه ليس بالشيء الذي يتحقق في الواقع المشهود)[٤].

٥) الفلسفة البراجماتية فلسفة نفعية ولذلك، أهدى "وليم جيمس" كتابه البراجماتية إلى "جون ستيوارت مل" حيث قال: (إلى ذكرى "جون ستيوارت مل" الذي كان أول من علمني سعة الأفق البراجماتية والذي يطيب لخيالي أن يتصوره كقائد لنا لو كان اليوم حياً)[٥]، ومع هذا الإهداء يتبين لنا مقدار ما يعنيه النفع، أو الأكثر إرضاءً أو القيمة الفورية في الفلسفة البراجماتية. لقد حصر "وليم جيمس" الحقيقي بما هو نافع والنافع ما هو حقيقي، النافع هي التسمية الدالة على وظيفتها التي اكتملت في

---

[1] ديوي، جون: **نمو البراجماتية الأمريكية.** مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة.** نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م.ص٢٤٢.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧١.

[3] المرجع السابق. ص٤٦١.

[4] محمود، زكي نجيب: **فلسفة وفن.** مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ص١٧٠.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية.** ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص١٣.

الخبرة، والحقيقي ليس سوى المطلوب النافع، تماماً مثلما أن الصحيح ليس سوى المطلوب النافع[١]؛ وعلى هذا فإن الفلسفة البراجماتية تتبع أيضاً للفلسفة النفعية، فالأفكار أو المعتقدات.... الخ (تكون صادقة ما دام لها عمل نافع، ولا تكون كذلك إذا لم يكن لها عمل تؤديه)[٢].

٦) تعد الفلسفة البراجماتية فلسفة لحل الصراع بين مدارس الفلسفات المختلفة فقد اعتبر "وليم جيمس" البراجماتية فلسفة حاولت حل الصراع الدائم بين المدرسة العقلية التي اعتبرت أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة، وبين الفلسفة الحسية التجريبية التي جعلت الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، أما كيف كانت البراجماتية فلسفة لحل الصراع، فهو من خلال التركيز على وظيفة هذه الفلسفة وكيف تشارك (في أن تجد ما هو الفرق المحدد بالذات الذي سيحدث لك أو لي، في لحظات محددة من حياتنا، إذا كان هذا التفسير للعالم أو ذاك هو الصحيح)[٣]، هذا الفرق يتحدد من خلال النتائج، من خلال الثمرات، بالنظر إلى المستقبل، إلى ما سيكون لا إلى ما هو كائن.

كما أنها كانت حلاً للصراع بين المدرسة الروحية الدينية وبين المدرسة الإلحادية المادية، من خلال قياس أي فكرة من الأفكار، أو مبدأ من المباديء بمقدار نفعها، وقيمتها الفورية أو الأكثر إرضاءً للإنسان. فهي تجمع بين (الولاء العلمي للحقائق، وكذلك اليقين القديم في القيم الإنسانية التلقائية المحصلة سواء أكانت من النوع الديني أم النوع الرومانتيكي[٤])[٥]، كما أنها تمتاز بأنها منهج (لتناول كثير من مشكلات الميتافيزيقا بالتوضيح والتحديد مثل: السؤال عن العالم: هل هو واحد أم كثير؟ مخير أم مسير؟ مادي أم روحي؟ وهو يهدف إلى تفسير مثل هذه المعاني لا عن طريق مطابقتها

---

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**.فصل مفهوم البراجماتية للحقيقة. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٢٣٣-٢٧٨.

[2] مهران، د. محمد ، مع مدين ، د.محمد. **مقدمة في الفلسفة المعاصرة** .الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2004م. ص٣٩.

[3] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٦٩-٧٠.

[4] الرومانتيكية الفلسفية: يطلق هذا المصطلح على مذاهب الفلاسفة الألمان، الذين عاشوا في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وأشهرهم: فيختة، وشيلينغ، وهيغل، وشوبنهاور. وتتميز مذاهب هؤلاء الفلاسفة بالخصائص التالية: ١- معارضة اتجاهات القرن السابع عشر، التي كانت تقوم على تمجيد العقل واعتباره القيمة الأولى في الإنسان. ٢-التركيز على العاطفة وعلى الطبيعة، لأن هذه الأخيرة وسيط بين الإنسان والله. ٣-إحياء الوعي الديني وإعادة اكتشاف الفلوكلور، لأنه يمثل روح الشعوب ومصدر إلهامها. ٤-التعلق بفكرة الحياة وفكرة الإنسانية، وإعادة اعتبار للحدس والحرية والعفوية. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٢٦٨-٢٦٩.) (وفحواه إطلاق الموقف الفردي وإشارة الشعور في أعمق صورة، والاعتقاد بلا نهائية التقدم في التاريخ.) (وهبه، مراد: **المعجم الفلسفي**. دار قباء. ١٩٩٨م. ص٣٥٦.

[5] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٣٥. وانظر: نقد وليم جيمس للمذهب العقلي وللمذهب التجريبي، الديني واللاديني، في البراجماتية. المحاضرة الأولى: المعضلة الراهنة في الفلسفة. ص١٥-٦٠.

للواقع الخارجي بل عن طريق تتبع آثارها ونتائجها)[1]. حتى أن "وليم جيمس" جعل البراجماتية تتفق مع عدة فلسفات فقال: (تتفق مثلاً مع مذهب الاسمية في كونها تلجأ دائماً للاصطفائية في التفاصيل الجزئية، وتتفق مع مذهب النفعية في تأكيدها للنواحي العملية، وتتفق مع الفلسفة الوضعية في ازدرائها للحلول الكلامية والأسئلة العديمة الجدوى، والتجريدات الميتافيزيقية)[2].

٧) الفلسفة البراجماتية فلسفة واقعية وهي تشترك فيها مع الفلسفات المعاصرة أيضاً في أنها نظرت إلى الواقع، فمبدأ "بيرس" لا يمكن تطبيقه إلا في عالم الواقع، والنتائج لا يمكن أن تحدث إلا في الواقع، والفائدة لا تتحصل إلا في عالم الواقع، والخبرة لا تتحصل ولا تتكامل إلا في الواقع. وبذلك فإن الفيلسوف البراجماتي يولي وجهه شطر الحقائق والوقائع[3]، وهو بذلك يتشبث بالوقائع، فالبراجماتية لا تشعر بالراحة بعيداً عن الوقائع[4]، (فالحقائق تنبثق من الوقائع، ولكنها تنغمس قدماً في الوقائع مرة ثانية وتضيف إليها، والوقائع الجديدة بدورها تخلق أو تكشف عن حقيقة جديدة، وهكذا على مالا نهاية، والوقائع نفسها في غضون ذلك ليست حقيقة وإنما هي وقائع فحسب)[5]، والواقع دائماً في حالة تغير وتبدل فهو ليس ثابتاً وليس كامــلاً؛ وذلك لأنــه (يعني واقعاً قابلاً للممارسة والخبرة، فكلا الواقع والحقائق التي يكتسبها الناس عنه في حالة تغير وتبدل وانتقال مستمر، تغير وتبدل وانتقال نحو هدف محدد ربما، ولكنه لا يزال تغيراً وتبــدلاً وانتقالاً)[6]؛ وبذلك فإن الفلسفة البراجماتية تتسم بالعلاقة الودية الحبيبة مع الوقائع والحقائق[7]. ويعني المذهب الواقعي أنه المذهب الذي (يقول إن الأشياء مستقلة عن المدرك العقلي، أو أن ثمة واقعاً تشيع فيه الكثرة والتعدد، وأن بين الأشياء من الاستقلال ما يجعل العلاقات خارجة عن الحدود)[8]، وهذا مما لا شك فيه ينطبق تماماً على الفلسفة البراجماتية من حيث إن المزاج البراجماتي (هو ذلك المزاج التجريبي الذي يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع، بدلاً من النظر إلى المباديء أو المقولات العقلية)[9].

٨) الفلسفة البراجماتية تلتقي أيضاً فيها مع الفلسفات المعاصرة الأخرى أن موضوعها أصبح الإنسان، فانتقلت الفلسفة من حل مشكلات الوجود إلى حل مشكلات الإنسان، والنظر إلى كيفية

---

[1] إسلام، الدكتور عزمي: **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٨٩.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٧٤.

[3] انظر: المرجع السابق. ص٧١.

[4] انظر: المرجع السابق. ص٩٠-٩١.

[5]. المرجع السابق. ص٢٦٥-٢٦٦.

[6] المرجع السابق. ص٢٦٥.

[7] انظر: المرجع السابق. ص٥٩-٦٠.

[8] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٢٩.

[9] المرجع السابق: نفسه.

الحياة التي يجب أن يحياها الإنسان، وأيضاً إذا (كانت الحقائق نافعة فإن لها قيمة مؤكدة عند الإنسان، وما دامت لها عنده قيمة فلا بد أن يستعملها، إن وضع المعرفة على أساس منفعتها معناه أن تحاول أن تصبغ العلوم بالصبغة الإنسانية)[١]، وبما أن البراجماتية جاءت كحل للمشكلات الإنسانية فلا بد أن تكون من سماتها ومميزاتها أنها إنسانية، وهذا ما يظهر ارتباط البراجماتية بالإنسانية.

البراجماتية جعلت الإنسان هو المحور الوحيد الذي تدور حوله جميع الأحداث (فالإنسان ليس مدبر الطبيعة، ولا سانّ قوانينها، وإنما هو مستشرب، ماص، مستوعب. والطبيعة هي التي تقف راسخة ثابتة وطيدة. وهو الذي يتعين عليه أن يكيف نفسه ويوفقها لها)[٢]؛ ولهذا (أصبحت المعالجة البراجماتية تبدأ من نقد الفلسفة من داخلها وإحيائها وإظهارها بثوب جديد يليق ومقتضيات الفكر المعاصر الذي يهدف إلى أن تكون الفلسفة معزولة عن الإنسان، بل أن تقبل مقولات الحياة بوصفها مقولات أساسية)[٣]، ومما لا شك فيه أن (المذهب البراجماتي .... كشف الطابع الإنساني للحقيقة)[٤]. وبخاصة براجماتية "وليم جيمس".

٩) الفلسفة البراجماتية أيضاً تمتاز بأنها فلسفة تحليلية (وذلك لتحليل الفلاسفة البراجماتيين كثير من المعاني لمعرفة ما هو زائف منها وما هو حقيقي، وبالتالي المشكلات الفلسفية بعامة والميتافيزيقية بخاصة، والانتهاء إلى أن أكثرها مشكلات زائفة)[٥]، وذلك من خلال إخضاعها للمحك البراجماتي.

وأيضاً تتسم الفلسفة البراجماتية بأنها فلسفة تحليلية بالنظر إلى أن الفلسفة البراجماتية تميل (إلى التعلق بالأجزاء والجزئيات بدلاً من التعلق بالكل أو الوحدة .... وتميل دائماً إلى القسمة أو التجزئة)[٦]، (كما أن فلسفة "بيرس" البراجماتية ما جاءت إلا في المساعدة على تحليل وتوضيح مفاهيم العلم)[٧].

---

[1] أمين، د.عثمان: **شيلر**. دار المعارف بمصر. ص٥٢.

[2] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٣١.

[3] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٣١.

[4] جعفر، د.عبد الوهاب :**قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ص٤٨٨.

[5] إسلام، الدكتور عزمي: **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٨٨.

[6] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٢٩.

[7] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٤٩.

١٠) وتمتاز أيضاً الفلسفة البراجماتية بأنها فلسفة لا عقلية؛ وذلك لأنها (معبرة عن اتجاهات لا عقلية Anti-Intellectualist من حيث هي لا تقوم على معاني عقلية ثابتة أو تصورات قبلية)[1]. بمعنى (أننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية؛ لأن الواقع لا يتطابق دائماً مع تصوراتنا العقلية. وبعبارة أخرى فإن الحقيقة الخارجية غريبة عن العقل، وتبعاً لذلك فإن الفلسفة العملية• تؤكد أنه لا سبيل إلى التعبير عن مجرى المدركات بلغة التصورات أو المفهومات)[2].

[1] إسلام، الدكتور عزمي: **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى. ص٨٨.

• أي البراجماتية.

[2] إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**.الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.ص٣١. وانظر: ياسين، د.إبراهيم: **مدخل إلى الفلسفة العامة**. دار مكتبة الإسراء . طنطا الطبعة الأولى ص٣٢٩.

الفصل السابع: نقاط الاتفاق بين البراجماتية وجذورها

الفصل السابع: نقاط الاتفاق بين البراجماتية وجذورها

المبحث الأول: اتفاق البراجماتية مع السوفسطائية:

تتفق البراجماتية مع السوفسطائية في عدة نقاط منها:

١) الفلسفة السوفسطائية فلسفة عملية وليست فلسفة علمية، بمعنى أنها فلسفة فعلية وليست فلسفة قولية، و ذلك عندما نظرت إلى أن الإنسان هو مقياس الأشياء، فقبل السوفسطائية كان الاهتمام منصباً على قضايا الوجود: المبدأ الأول، فحولت السوفسطائية الاهتمام إلى الإنسان؛ لذلك جعلت منه مصدر المعرفة، وتحديداً حواس الإنسان، وكذلك الفلسفة البراجماتية تعد من الفلسفات العملية وليست من الفلسفات النظرية أو العلمية، أيضاً جعلت البراجماتية مصدر المعرفة هو الحواس، فكلتاهما فلسفتان تهتمان فقط بالإنسان.

٢) الحقيقة والحقائق متغيرة وليست ثابتة عند السوفسطائيين، بل هي نسبية، وكذلك عند البراجماتيين الحقيقة أو الحقائق والمباديء والأفكار والقيم متغيرة وليست ثابتة، ومع أنه يبدو أن هناك فرقاً بين البراجماتية وبين السوفسطائية ، وذلك من خلال أن السوفسطائية قالت : إنه لا يوجد حقيقة مطلقة، وأما البراجماتية فقد ربطتها بمنفعة الإنسان، فـ"وليم جيمس" ربطها بنفعية الفرد، و"بيرس" و"ديوي" ربطاها بالنفعية الجماعية، وهنا يبدو "وليم جيمس" أقرب إلى السوفسطائية من "بيرس" و"ديوي"، والبراجماتيون (تبدو عندهم النسبية فيما يختص بالتأسيس العقلي للعمل، فالعمل الذي هو معيار النجاح عند البراجماتية قد لا يستند إلى قوانين عليّة وقد لا يقوم على أسس غيبية ، بينما عند السوفسطائيين ينتفي العمل كله، ومن ثم كانت النسبية عند السوفسطائية مطلقة وليست نسبية عملية كما هي عند البراجماتيين)[1].

ولكن مع هذا تبقى الحقيقة عند البراجماتية في نهاية الأمر متغيرة ولا يوجد حقيقة مطلقة وذلك لأنه إذا (لم تكن البراجماتية متمركزة الذات فهي متمركزة اجتماعياً، والحقيقة لا تعود منظورة على أنها حقيقة موضوعية على البشرية أن تتطابق معها، فما هو "مفيد" في اعتقاده والإيمان "المثمر" عملياً

---

[1] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م.ص٣٧٠.

هو الحقيقة، ولكن لما كان "المثمر" في عصر غير "مثمر" في عصر آخر وبلد آخر لأن ما هو مفيد في اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى غداً فإنه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء)[1]؛ وبالتالي لا وجود لحقيقة مطلقة، والحقيقة بالتالي نسبية متغيرة أياً كانت هذه الحقيقة.

كما أن هناك من السوفسطائين كـ"تراسيماخوس"[2] عرف العدالة بأنها : مصلحة الأقوى[3]، وهذا تعريف براجماتي تماماً لأنه يرتكز إلى فائدة ومنفعة الأقوى أي مصلحته.

٣) من خلال عبارة "بروتاجوراس" في كتابه "في الآلهة" التي يقول فيها:("لا استطيع أن أعرف إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة"، والمعنى الذي يخطر بالذهن لأول وهلة هو الشك في معرفة الآلهة ومن ثم التشكيك في وجودها، "بروتاجوراس" لم يذهب إلى القول إن الآلهة موجودون بالنسبة إلى من يثبت وجودهم، غير موجودين بالنسبة لمن ينكر وجودهم، هذا إلى أنه يكرر لفظ العلم ولم يشر إلى وجودها أو الاعتقاد فيها، بالإضافة إلى أن اللفظ اليوناني الذي يقابل "غموض" يفيد تجاوز الإحساس، ولما كانت المعرفة لدى "بروتاجوراس" حسية فإن الآلهة ليست موضوع إدراك حسي، ومن ثم لا تعرف، هذا إلى أن قصر الحياة يفيد قصور المقدرة البشرية أن تنجز البحث في موضوع يتعلق بالآلهة، وهكذا فإن عبارة "بروتاجوراس" لا تشير إلا إلى عجز العقل البشري أن ينكر أو يؤكد شيئاً يتعلق بموضوعات لاهوتية أو ميتافيزيقية، ومن ثم فهي عبارة تتصل بالمعرفة لا بالوجود أو الاعتقاد.

ومما يؤكد على أن "بروتاجوراس" لم يكن شاكاً في وجود الآلهة، قوله في عبارة له: "الإنسان هو الوحيد بين الحيوانات الذي له آلهة؛ لأنه وحده على شاكلتها والقادر على أن تكون لديه أفكار وتصورات عنها"، والدليل على أن "بروتاجوراس" لم يكن يشكك في الآلهة من خلال أن السوفسطائي كان يطلب من تلميذه إذا امتنع عن دفع قيمة أتعابه عن الدروس التي تلقاها أن يقسم في المعبد بما اتفق معه عليه.

فإذا كانت معرفة الآلهة متعذرة لغموض الموضوع وقصر الحياة، فما على الإنسان إلا أن يقبل الاعتقاد السائد بين أهله ويدين بدين قومه)[4]، أي إن يؤمن الفرد بالإله الذي يؤمن به قومه، دون

---

[1] سيتس، وولتر: **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت-لبنان. الطبعة الثانية. ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م. ص٨٦.

[2] لم أعثر له على ترجمة.

[3] رسل، برتراند : **حكمة الغرب** . ترجمة : د.زكريا فؤاد. عالم المعرفة . الكويت . ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.ص٩٢.

[4] انظر: النشار، د.علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان**. الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية. طبعة أولى. ص٢١٦-٢١٨.

النظر إلى أن هذا الاعتقاد صحيح أم لا، وهذا يتفق تماماً مع مباديء البراجماتية ويمكن اختصارها في عبارة: آمن بما تشاء ما دام هذا الإيمان يجلب لك منفعة وفائدة وشيئاً مثمراً أو أكثر إرضاءً.

المبحث الثاني: الرواقية:

أما أوجه الشبه بين الفلسفة البراجماتية والفلسفة الرواقية فهي:

١- أن الفلسفة الرواقية فلسفة تجريبية، وكذلك الفلسفة البراجماتية، فكلتاهما جعلت الحواس أحد مصادر المعرفة ، فالحواس عند الرواقيين ليست هي المصدر الوحيد بل هي أول المصادر، والمصدر الثاني هو العقل وقد جعلوه منبع الأحاسيس فكأن الحواس هي وسيلة المعرفة، ووظيفة العقل هي ربط الأفكار والمعاني ربطاً يتألف منه نظام يسمى بالعلم، كما أن الحواس ليست إلا خادمة والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها[١]؛ لذلك حاول المنطق الرواقي أن يدمج بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فالمنطق الرواقي كان محاولة للجمع بين رأيين مختلفين، وكذلك كانت الفلسفة البراجماتية التي حاولت أن تجمع بين اتجاهين رئيسين في الفلسفة: **الاتجاه الحسي، والاتجاه العقلي**، ومع هذا بقيت البراجماتية مخلصة وقريبة من الاتجاه الحسي، فتجريبيتها متطرفة والرواقية ليست كذلك.

٢- أيضاً نجد نقطة التقاء بين الفلسفة الرواقية والفلسفة البراجماتية باهتمام كل منهما بعلم الدلالة فالمنطق (الرواقي هو قبل كل شيء علم دلالات وإشارات)[٢]، وكذلك نجد المنطق عند "تشارلز بيرس" الذي مال إلى علم الدلالات والإشارات، فـــ"بيرس" (يميل إلى عد العلامة التي تتكون منها دلالة الموضوع هي الأساس الحقيقي لكل معرفة، وهي نقطة تعريف كل شيء حتى نفسها، فهو يحسب كل شيء علامة، ومن الممكن اعتبار نظرية "بيرس" في العلامة وعلم الدلالة كتوسيع للنظرية الرواقية في المنطق الدلالي)[٣].

٣- ومن أوجه التشابه أيضاً بين الفلسفتين: أن الفلسفة الرواقية قالت بالتصور المحيط: والتصور المحيط هو معيار الحق عند الرواقيين (ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميز من التصور الزائف حسب درجته من الوضوح ... بعبارة أخرى يقال إن معيار الصورة الذهنية الصحيحة هو وضوحها، والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يذعن له، فلا بد للتصور المحيط أن يأتي من شيء حقيقي، فيخرج من ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس

---

[1] انظر: أمين، د.عثمان: **الفلسفة الرواقية**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧١م. ص٩٦.

[2] المرجع السابق:. ص١٤١.

[3] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٣٨.

والأحلام)[١]، وهذا شبيه بدرجات الوضوح الثلاث التي وضعها "بيرس"، فوضوح الفكرة تماماً عند "بيرس" يوصل إلى الحقيقة، وكذلك عند الرواقيين، كما أن (الاستدلال في المنطق الرواقي يقوم على أساس العلاقات الزمانية والاستمرار، فمعرفة العلاقات الزمانية والروابط الضرورية، بين مقدم وتال أول جهد يبذله الإنسان للعيش مبنية على العقل وفقاً للطبيعة، وهذا يؤدي بلا شك إلى منطق النتائج)[٢]، وهذا المنطق هو المنطق الذي توصل إليه "بيرس" وأقام عليه مبدأه البراجماتي.

وكما رأينا فإن "بيرس" و"وليم جيمس" أرسيا قاعدتين للفلسفة البراجماتية التي تتعلق بأهمية الألفاظ والعبارات، ولم يلتفتا إلى القوالب اللفظية التي توضع بها هذه الألفاظ والعبارات، وإنما اهتما بما تؤدي إليه من نتائج، وكذلك فعل الرواقيون فقد كان (المنطق الرواقي لا علاقة له بمبدأ الاندراج ووضع المفاهيم في قوالب لفظية ومعايير منطقية، لكنه يتناول الحدود والتعريف وتطابق الأحداث مع الحقيقة)[٣].

٤ - القضية عند الرواقية (تقوم على أساس بيان الوقائع كقولنا: الطقس جيد، وزيد يخرج في نزهة. فالقضايا يكون بينها علاقات وإسنادات مختلفة يؤدي إلى إيجاد قضايا مركبة منها:

أ- القضايا الشرطية: وهي القضايا التي تبدأ بحرف الشرط "إذا"، وفيها تكون الثانية تالية للقضية الأولى مثلاً: (إذا كان الوقت نهاراً فالدنيا منيرة).

ب- القضايا الإنتاجية: وهي القضايا التي يوجد فيها أحد حروف السببية "لأن"، و"نظراً لأن"، مثلاً: (لأن الوقت نهار، فالدنيا منيرة).

ج- القضايا العطفية: وهي القضايا التي يربطها حرف العطف "الواو"، مثلاً: (الوقت نهار والدنيا منيرة).

هـ- القضايا الانفصالية: وهي القضايا التي يفصل بينها أحد حروف الفصل "أو"، و"إما"، مثلاً: (إما نهاراً وإما ليلاً، الوقت نهار أو ليل).

و- القضايا المقارنة أو التطبيقية: كالقضية التالية: (احتمال كون الوقت نهاراً أكثر من احتمال كونه ليلاً) أو (احتمال الوقت ليلاً أقل من احتمال كونه نهاراً))[٤]. هذه هي القضايا عند الرواقية، وبالنظر إلى القضية عند "بيرس" نجدها تنطبق انطباقاً تاماً مع القضية الشرطية الرواقية، وهذه القضية هي التي تشكل مذهب "بيرس" كله، فهو يتركب (من ثلاثة عناصر أولية ... أولاً: افتراضيته: أي إلحاحه على أن الجمل المفردة تشكل جملاً افتراضية قبل أن يكون في وسعنا اكتشاف معانيها

---

[1] أمين، د.عثمان: **الفلسفة الرواقية**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧١م. ص١٠٢-١٠٣.

[2] برون، جون: **الفلسفة الرواقية**. ترجمة : الدكتور سلمان البدور. ٢٠٠٦م. ص٤٢.

[3] المرجع السابق. ص٤٩.

[4] برون، جون: **الفلسفة الرواقية**. ص٤٩.

الذرائعية. ثانياً: عمليته: أي إلحاحه أن يرد في جملة فعل الشرط "إذا..." ذكر لعملية يقوم بها المرء لشيء يختبره. ثالثاً: تجريبيته: أي إلحاحه على أن يرد في جملته جواب الشرط "فإن..." ذكر لشيء يختبر أو يلاحظ من قبل المختبر بعد توفر شروط الاختبار)[1]؛ مما يدل على أن كلتيهما اهتمت بالقياس الشرطي وأقرته في القضايا.

٥- اهتمام الرواقية بالقضايا الشرطية أدى إلى عمليتها لذلك كان (أصحاب الرواق بطبيعة ميولهم ومذهبهم لا يحبون من الكلام إلا ما تحته عمل)[2]. وهذا يشابه عملية الفلسفة البراجماتية والتي أثرت الجانب العملي الذاتي،وهذه النظرية الرواقية واضحة بشكل بارزعند "وليم جيمس" الذي اهتم بالجانب العملي الذاتي[3].

٦- "وليم جيمس" نظر إلى العالم بكونه كثيراً ومتعدداً، وكذلك فإن الفلسفة الرواقية نظرت إلى العالم باعتباره مركباً من أجزاء لا تشابه بينها.

٧- قول الرواقية بتركب العلم من أجزاء أدى إلى قولهم بالمادة وبالتالي بالقول بالواقعية التي يتفاعل معها الإنسان؛ وذلك ليضعوا في متناول الإنسان واقعية محسوسة يستطيع أن ينطلق منها ليشكل قوله وسلوكه[4]. وهذا مما لا شك فيه ما أرادته أداتية "جون ديوي" من تفاعل الإنسان مع بيئته.

المبحث الثالث: الأبيقورية:

وتلتقي البراجماتية مع الأبيقورية في عدة أمور هي:

١- أن الحواس أحد مصادر المعرفة بالنسبة للإنسان: فالبراجماتية فلسفة تجريبية عملية تجعل الحواس أحد مصادر المعرفة، وكذلك الأبيقورية جعلت الحواس أحد مصادر المعرفة،وذلك من خلال حصر "أبيقور" الوجود والصدق الواقعي في المدرك الحسي فقط، فعند ("أبيقور" كل ما هو مدرك حسياً هو صادق وواقعي؛ لأنه لا يوجد فرق بين قولنا عن شيء ما إنه صادق وقولنا عن هذا الشيء إنه موجود .... صادق تعني إذاً ما هو موجود، كالقول موجود، وكاذب تعني ما ليس بموجود ....)[5].

---

[1] وايت، مورتون: **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م. ص١٥٢.

[2] أمين، د.عثمان: **الفلسفة الرواقية**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧١م. ص٣٠.

[3] انظر: المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٣٨.

[4] انظر: برون، جون: **الفلسفة الرواقية**. ترجمة : الدكتور سلمان البدور. ٢٠٠٦م. ص٦٠-٦٢.

[5] بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص٤٨.

٢- يعرف "أبيقور" الفلسفة (بأنها "الحكمة العملية" في توفر السعادة بالأدلة والأفكار)[١]، من خلال هذا التعريف يتبين لنا تأثر البراجماتية بالأبيقورية، بقول الأخيرة بمذهب اللذة وجعلها مقياساً للخير، وكذلك تركيزها على الناحية العملية ،فالأبيقوريون: (أنكروا على الإنسان حق الاشتغال بالعلم من أجل العلم؛ لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل، أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق)[٢]، وكذلك البراجماتية لا نتائج بلا عمل، فالعمل وسيلة لبلوغ النتائج، الثمرات، المنافع، الفوائد. هذه النتائج هي اللذة بالنسبة للأبيقوريين،فـ"أبيقور" قصد (أن يكون نظامه الفلسفي مجرد دليل لحل المشكلات الخاصة بالعمل والسلوك، وقد اعتبر الفلسفة سبيلاً تؤدي إلى غاية وراءها هي الحياة العملية، أي أن الفلسفة عنده هي طلب السعادة والنجاة من الألم)[٣]؛ لذلك فإن "أبيقور" أنكر (على الفيلسوف أن يشتغل بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى)[٤]؛ ويعلل دعوته للفيلسوف بعدم الاشتغال بهذه العلوم لأنها (تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها لأنها لا تؤدي إلى شيء من العمل، فما قد خلا من العمل أو لم يؤد إليه، أو لم يكن مرتباً نحوه لا فائدة فيه للفيلسوف)[٥].

إن الأبيقوريين قالوا بمذهب اللذة، ولذلك اعتماداً على العلم القانوني[٦] والذي يتضمن الانفعال الذي هو أحد معايير الحقيقة (في هذه الانفعالات ستجد فلسفة الأخلاق الأبيقورية نقطة انطلاقها، فالمذاهب الاختبارية التي ترى في التجربة معيار مشروعية الفكر والعمل، تنتهي غالباً إلى مذاهب وهذا ما سمح لـــ"غويو"[٧] أن يرى المذهبين الاختباري والنفعي الإنجليزيين الوريثين المباشرين لفلسفة "أبيقور". فالفلسفة التي تتخذ من الإحساس نقطة انطلاق لمعرفة الطبيعة تنتهي في أغلب

---

[1] تيزيني، د.طيب، مع فينانس، د.غسان: **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة**. المطبعة الجديدة. دمشق. ١٤٠١-١٤٠٢هـــ، ١٩٨١-١٩٨٢م. ص١٩٢.

[2] بدوي، عبد الرحمن: **طريق الفكر اليوناني**. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٧٩م. الطبعة السابعة. القاهرة. ص٥١.

[3] بخيت، د.محمد حسن مهدي: **دراسات في الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس**. مطبعة الصفا والمروة. أسيوط. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـــ - ١٩٩٧م. ص٤٧٢.

[4] بدوي، عبد الرحمن: **طريق الفكر اليوناني**. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٧٩م. الطبعة السابعة. القاهرة. ص٥١.

[5] بدوي، عبد الرحمن: **طريق الفكر اليوناني**. ص٥٢.

[6] العلم القانوني : هو العلم الذي قاله أبيقور، ومنطلق هذا العلم هو وجود ثلاثة معايير للحقيقة هي: الإحساسات والتوقعات والانفعالات. (انظر: بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص٤٨.)

[7] مان ماري غويو (١٨٥٤-١٨٨٨م): فيلسوف فرنسي عرض فلسفة أخلاق أبيقور، وعرض فلسفة الأخلاق الإنجليزية المعاصرة له ونقدها. له مذهب يقول إن فلسفة الأخلاق يجب أن تُبنى على العلم وحده. أشهر كتبه "الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء" "إلحاد المستقبل". (بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص١٤٩.)

الأحيان إلى مذهب لذة يتخذ من اللذة مقياساً للعمل)[١]، ومما لا شك فيه أن الفلسفة البراجماتية امتداد للفلسفتين التجريبية والنفعية، فلا بد أن تتجه إلى اللذة، وهذا ما عبر عنه "وليم جيمس" بالنافع والمفيد والأكثر إرضاءً؛ لذا فإن (هذه النظرة الأبيقورية للعمل تطورت عند البراجماتية وأصبح النظر للفكر من خلال ما يقدمه من عمل، أي العلاقة الوثيقة بين الفكر والعمل وما يقدم هذان العاملان من نتائج تكون ذات فائدة للإنسان في حاضره ومستقبله)[٢]، يتبين لنا من كل ما سبق أن البراجماتية تتوافق مع الأبيقورية بقولها: بالخبرة، وبالحياة العملية، أو بالنظر إلى النتائج وإن اختلفت ألفاظ كل منهما في هذه النتائج، فعند البراجماتية هذه النتائج هي المنافع، وعند الأبيقوريين هذه النتائج هي اللذة.

٣- وأيضاً من التأثيرات الأبيقورية في الفلسفة البراجماتية، أنها اهتمت فقط بالحياة الدنيا وقصرت سعادة الإنسان في الحياة التي يعيشها، فلم تنظر إلى الحياة الأخرى (يقول "أبيقور": نحن لا نخاف الزمن الذي يسبق وجودنا، فلمَ نخش الزمن الذي يلي الوفاة؟ إن الموت لا يوجد ما دمنا أحياء، ونحن لا نوجد حين يوجـد الموت)[٣]، والبراجماتية كان غايتها إيجاد نتائج وثمرات للتقدم في هذه الحياة، لم تنظر إلى ما بعد الموت، فهو ليس بذي أهمية، المهم الحياة التي نعيشها.

٤- عندما أطلق "بيرس" مقالته "كيف نوضح أفكارنا" وسطر فيها مبدأه الذي كان الأساس الثابت والقاعدة الراسخة للبراجماتيين كان يركز على الطريقة التي نستطيع من خلالها توضيح أفكارنا، وتركيز "بيرس" على وضوح الأفكار يلتقي تماماً مع الفلسفة الأبيقورية في قولها: "إن استخدام الألفاظ يجب أن تكون واضحة وقريبة من أذهان الناس"[٤]؛ لذلك نرى أن "أبيقور" (يقول ما عليه أن يقوله بطريقة جافة وأسلوب مقتضب، لا يستخدم أبداً محسنات فن الخطابة)[٥]، وهذا يتفق مع منطق "تشارلز بيرس" البراجماتي الذي لايعتني بالقوالب اللفظية قدر اعتنائه بمعانيها.

---

[1] بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص٦٠. وانظر: تيزيني: د.طيب، مع فينانس، د.غسان: **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة**. المطبعة الجديدة. دمشق. ١٤٠١-١٤٠٢هـ، ١٩٨١-١٩٨٢م. ص٢٠١-٢٠٢.

[2] المرهج، د.علي عبد الهادي: **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م. ص٣٩.

[3] بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص٧.

[4] انظر: زيادة، معن: **الموسوعة الفلسفية العربية**. دار الإنماء القومي. تمت تحت إشراف معن زيادة. ج٢. الطبعة الأولى. ١٩٨٨م. ص٢٥.

[5] بران، جان: **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الطبعة الأولى.١٩٩٢م. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. ص٤٦.

الفصل الثامن: الانتقادات الموجهة إلى البراجماتية

الفصل الأول:الانتقادات الموجهة إلى الفلسفة البراجماتية

لم تحظ الفلسفة البراجماتية بقبولٍ تام في الأوساط الفكرية والفلسفية، بل على العكس من ذلك وجهت بكثير من الانتقادات والاعتراضات، كان من أهمها:

١- الاعتراض الأول اعتراض على المبدأ البراجماتي -مبدأ "بيرس"-، الذي ينص على الحكم على الأفكار والمعتقدات أو الأقوال أو المعاني أو أي شيء من خلال نتائجه، وهذا الاعتراض ساقه "برتراند رسل" حيث يقول: (الصعوبة التي نجدها عندما نريد أن نحدد في هذه اللحظة وهذا المكان، نتائج رأي معين وهل ستكون مثمرة أم لا؟)[١]، بمعنى أنه عندما نقول (إن "الحقيقة فكرة تحقق شيئاً" ألا يؤدي ذلك إلى خطر القضاء على فكرة الحقيقة ذاتها؟ فنحن نشعر عند القول بصحة أية قضية بأننا قد أكدنا شيئاً جد مختلف عما نؤكده في حالة القول بوجود نتائج مفيدة للقضية، ولو قلنا بوجود هوية بين هذين لأدى هذا إلى القضاء على فكرة الحقيقة ذاتها التي كنا ننشدها لتحديدها فحسب، لا للقضاء عليها)[٢].

ولذلك فإن البراجماتية لا تقدم لنا بحثا إيجابياً عن الحقيقة؛ لأنها في صميمها ليست إلا منهجاً لاكتشاف الخطأ والأفكار الخاطئة وهي الأفكار التي ليست لها آثار عملية، ومعنى ذلك أنها بحث سلبي عن الحقيقة وليست بحثاً إيجابياً؛ وذلك لأن البراجماتية تقول "كل القضايا الحقيقية أو الصحيحة لها آثار عملية" فكل ما نستطيع أن نستنتجه من هذه القضية أنها ليس لها آثار عملية لا يمكن أن تكون صحيحة أو حقيقية، أي أنها قضية خاطئة، وهذا يجعلنا نستبعد من دائرة القضايا الصحيحة القضايا التي ليست لها آثار عملية، والاستبعاد منهج سلبي في الكشف عن الحقيقة، وليس إيجابياً؛ لأنه يرشدنا فقط إلى الخطأ ولكنه لا يقودنا إلى الحقيقة، إنه يكتفي بأن يقول لنا إن هذه القضية غير صحيحة أو خاطئة لأنه لا يوجد لها آثار عملية، ولكنه لا يستطيع أن يحكم بصدق القضية اعتماداً فقط على أن لها آثاراً عملية[٣].

٢- أما الاعتراض الثاني على البراجماتية فقد كان على كلية "وليم جيمس" (كل نافع صحيح أو كل صحيح فهو نافع)، وعلى هذه الكلية كان هناك عدة ملاحظات منها:

[1] **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٤٩.

[2] فال، جان: **طريق الفيلسوف**.ترجمة د.أحمد حمدي محمود. مراجعة: د. أبو العلا عفيفي.الناشر مؤسسة سجل العرب. القاهرة.١٩٦٧م. ص٢٦٠.

[3] هويدي، د.يحيى : **مقدمة في الفلسفة العامة**. دار الثقافة-القاهرة. الطبعة التاسعة. ١٩٧٩م. ص١٦٠-١٦١. وانظر: مهران، د. محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٧٦.

أ- إن (أية مجموعة معينة من النتائج إما أن تكون مثمرة أو لا تكون، وهذا الأمر يتحدد بطريقة عاديـــة لا بطريقـــة براجماتية)[1].

ب- إننا (عندما نحكم على قضية بأنها صادقة نشعر أننا قد أثبتنا شيئاً مختلفاً عن كون القضية لها نتائج مفيدة)[2].

جـــ- الفلسفة البراجماتية حينما تؤكد على النفع العملي تصبح (الفلسفة كلها جرياً وراء تحقيق النفع العملي ويصبح البحث عن الحقيقة بحثاً ثانوياً بالقياس إلى البحث عن النفع العملي، وقد يؤدي هذا إلى هدم الفلسفة باعتبارها بحثاً إيجابياً عن الحقيقة)[3].

د- وأيضاً فإن (الحق نافع بالضرورة إلا أنه عبارة عن المعرفة الصحيحة. ... فكل حق نافع هو نافع في كل آن وكل مكان، ولا عكس، بحيث ليس كل نافع حقاً)[4]، بمعنى أنه لا يجب علينا أن نجعل (المنفعة هي أساساً لتعريف الحقيقة، فالحقيقي نافع لأنه حقيقي قبل أي اعتبار للمنفعة. ... أي يجب أن نقول: إن الحقيقي نافع لأنه حقيقي، وليس حقيقياً لأنه نافع)[5]، والبراجماتية بهذا (تخلط خلطاً واضحاً بين الحقيقة نفسها والأهداف التي تحققها أو يمكن أن تحققها، فقد يكون الغرض من اتباع الحق الحصول على المنفعة، ولكن لا يعني ذلك أنها هي الحق)[6].

هـــ-عندما تربط البراجماتية الحق والصحيح والحقيقة بالنفع فإن ذلك يصبح وسيلة وليس غاية، ولا تكون الحقيقة ممكنة أو الحق أو الصحيح إلا إذا نظرنا إليها على أنها غاية في ذاتها، وأما حين تعد الحقيقة أو الصحيح مجرد وسائل أو وسائط فلن يكون هناك موقع حديث هنا بمعنى الكلمة[7]، وأيضاً (إن جعل المنفعة هي مقياس لمعرفة الحق يضيّق نطاق الفكر البشري، ويقدم الأهواء والشهوات على القيم والأخلاق، ويخلق مجتمعاً بعيداً كل البعد عن الحضارة والرقي، ويسلب من البشر بعدهم الإنساني المنطوي على التعاطف مع بني جنسهم، والتعامل معهم من منطلق القيم وحسب الخير)[8]؛ ولذلك نجد أن الذي يتبنى الفلسفة البراجماتية قسمان:

---

[1] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٤٩.

[2] جعفر، د.عبد الوهاب :**قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ص٤٨٧.

[3] بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق: **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م. ص٣١٤.

[4] قدح، الطبيب فؤاد كامل: **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـ. لا يوجد مكان النشر. ص٢٠٥.

[5] مهران، د.محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٧٧. وانظر: النشار، د.مصطفى: **مدخل جديد إلى الفلسفة**. الناشر دار قباء. الطبعة الأولى. ١٩٩٨م. ص١٦٩.

[6] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ص٥٠٥.

[7] انظر: إبراهيم، د.زكريا: **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م. ص٥٧.

[8] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ص١٠٢.

أصحاب السياسة و(الذين تعودوا خلط الحقيقة بالمنفعة، وهؤلاء هم أتباعٌ أوفياء لمذهب الذرائع)[١].

والقسم الثاني: هم التجار وأصحاب رؤوس الأموال والأسهم والسندات والبورصات.

ز- إن اعتبار المنفعة هي محل للحقيقة كما تدعي البراجماتية (لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا، فقد توجد قضايا صادقة، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة. وأحياناً نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج في أول الأمر)[٢]، فمثلاً لا يمكن أن نحصر معيار الحقيقة الذي يرتضيه البراجماتيون (في الميدان الضيق المحدود وهو "الآثار العملية للفكرة"، فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلاً ليس محصوراً فيما تترجمه هذه القضايا من آثار عملية في دنيا الواقع والعمل الناجح، فقد آمنت الإنسانية على مر العصور بمفهومات أخلاقية ولكنها لم تحاول أن تبحث عما لها من آثار عملية)[٣]، أي منفعتها وفائدتها. كما أنه – كما ترى البراجماتية- من الممكن أن نؤمن بوجود أشياء غير موجودة ومع هذا فهي صحيحة مثل الأساطير والخرافات أو غيرها إذا ما أعطت نتائج مفيدة ونافعة على الإنسان[٤].

ح- إذا قلنا إن المعرفة متصلة بالمنفعة (فإنه لا ينتج عن هذا أن المعرفة تظل في نموها المطرد متصلة دائما بالمنفعة، فمن الثابت في تاريخ العلوم أن الكثير من اكتشافاتها لا تجد ولو في البداية تطبيقاً أو نفعاً كما أن العلوم تنمو وتتطور لذاتها ومن داخلها ومستقلة عن فائدتها في الصناعة والحياة)[٥]، بمعنى أننا (نجد أن القوانين العلمية والرياضية لا يمكن أن تخضع لتلك النظرية، إن جعل الحق منها ما كان نافعاً، والباطل منها ما كان ضاراً بعيد عن المنطق والتفكير العقلي)[٦].

ط- وأيضاً يعترض على ربط الفكرة بالمنفعة؛ لإن الصواب والخطأ في كثير من الأحيان يتقرران قبل تتبع نتائج الفكرة لمعرفة نفعها أو ضررها، ولو كان عامل النفع العملي وحده هو مقياس صواب الفكرة، بل مقياس معناها وقابليتها للفهم، كما يقول البراجماتيون، لكان صواب الفكرة من أفكارنا متوقفاً إلى حد كبير على عقول وأمزجة الأفراد[٧].

---

[1] لوبون، د.غوستاف: **حياة الحقائق**. نقله إلى العربية: عادل زعيتر. مطبعة دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى. ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م. ص١٩٠.

[2] جعفر، د.عبد الوهاب :**قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ص٤٨٧.

[3] هويدي، د.يحيى : **مقدمة في الفلسفة العامة**. دار الثقافة-القاهرة. الطبعة التاسعة. ١٩٧٩م. ص١٦١.

[4] انظر: محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٨.

[5] الفندي، د.محمد ثابت:**مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م.ص١٩٣.

[6] مسعود، د.أحمد: **نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)**. دار الغرب للنشر والتوزيع. الطبعة ٢٠٠١م. ص٨٩.

[7] انظر: محمود، د.زكي نجيب. **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص٣٩. مع بعض التصرف.

ي- وأيضاً عندما نجعل المنفعة هي المقياس لم يكن (هناك معيار مضبوط يمكن أن تسير البشرية بحسبه في مسيرتها التكاملية)[1]، و(هذا يؤدي إلى قبول أي شيء على إطلاقه)[2]، وفي هذا يقول مستر "برادلي"[3]: إن على البراجماتي (أن يحسب أية فكرة، مهما كانت مجنونة، هي الحقيقة، إذا أراد أي إنسان أن تكون كذلك)[4]، وكذلك يصف البروفسور "تايلور"[5] (البراجماتية على أنها الاعتقاد بأي شيء كما يشاء المرء ويحلو له، ثم يسميه الحقيقة)[6]، ومع أن "وليم جيمس" أورد الاعتراضين السابقين في كتابه "البراجماتية" وحاول أن يرد عليها من خلال أن طريق الوصول للنفع والفائدة هما الخبرة والتجربة، فالنفع والفائدة يكونان من خلال التجربة والخبرة حيث يقول: (إن كل اعتمادات قانون للحقيقة تكمن في ذات نسيج الخبرة ...، فإن الحقيقة الملموسة بالنسبة لنا ستكون دائماً تلك الطريقة من التفكير التي تقترن فيها وتمتزج كل خبراتنا العديدة بأقصى نفع وجدوى)[7]، ويرد على ذلك: ولكن لماذا الناس يختلفون في الأفكار والمعتقدات سواءً أفراداً أم جماعات، أم دول أم أمم، بالرغم من وجود هذه الخبرات المتشابهة فيما بينهم؟ وحتى أنهم يختلفون في طريقة العيش أيضاً!! فهل الجواب –بالنسبة للبراجماتية- هو اختلاف المنافع والفوائد فيما بينهم؟ وهكذا عدنا إلى المربع الأول، وهو قبول أي شيء بناءً على فائدته ومنفعته وليس بناءً على التجربة والخبرة، الذي عندما تتعامل البشرية على أساسه سيؤدي حتماً إلى (الجهل والفوضى، وتسود الحروب)[8]؛ وذلك لتعارض الأفكار والمعتقدات وعدم وجود معيار ثابت ومحدد تحتكم إليه البشرية في نزاعاتها،

---

[1] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ص١٠٢.

[2] رسل، برتراند: **حكمة الغرب** "الجزء الثاني". ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م. ص٢٤٩.

[3] فرانسيس برادلي (١٨٤٦-١٩٢٦م): فيلسوف إنجليزي، تخرج من جامعة أوكسفورد وأصبح أستاذاً فيها، ترك التجريبية الإنجليزية وأقبل على التصورية الألمانية؛ لأن التجريبية الإنجليزية لم تقدم تفسيراً مقنعاً للظواهر الوجدانية، كما عند "لوك" و"هيوم"، وقد هاجم المذاهب الإنجليزية واتهمها بضيق النظر والتعصب في المسألة الدينية، من كتبه: "دراسات أخلاقية" و"الظاهرة والحقيقة"، ولقد كانت نظريات برادلي ذات تأثير مهم خصوصاً انتقاداته التي وجهها إلى نظريات "المنفعة" و"الترابط" و"الفردية" و"البراجماتية"، وما كتبه في علم النفس، خصوصاً حول موضوعات الذاكرة والخيال والاستبطان يبقى ذا قيمة. (الحاج، كميل: **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٠م. ص٣٦٤).

[4] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٤٤١.

[5] ألفرد تايلور: عالم إنجليزي معاصر ومن أكبر الثقات في العصر الحاضر في الفلسفة اليونانية القديمة، لا سيما ما يتصل منها بـــ"أفلاطون" و"أرسطو"، درس الفلسفة واللغات القديمة في جامعة أكسفورد، وعالج تدريس هاتين المادتين في معاهد علمية كثيرة حتى عين أستاذاً للفلسفة في جامعة أدنبرة سنة ١٩٢٤م. له تآليف كثيرة في الفلسفة اليونانية القديمة وتاريخها وفي الأخلاق ومقالات فلسفية عديدة في أمهات المجلات الفلسفية، ودوائر المعارف البريطانية. (من حاشية: وولف. أ. أستاذ المنطق بجامعة لندن: **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة: أبو العلا عفيفي.مطبعة التأليف والترجمة والنشر.وهذا التعريف للمترجم وليس للمؤلف. ص٧٧).

[6] جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٤٤١.

[7] المرجع السابق. ص٤٤٣-٤٤٤.

[8] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. ص١٠٢.

وبالتالي إذا (سلمنا بأن الصدق العقلي مسألة تقديرية، وأنه ينتمي لأحداث بشرية خالصة هي الاعتقادات، فإنه لا يترتب على ذلك أن درجة الصدق في اعتقاد ما تعتمد على ظروف إنسانيــة بحتة)[1]، كما أن قبول أي اعتقاد لأنه نافع واعتباره صحيحاً دون برهان أو دليل يثبت صحة هذا الاعتقاد هو نقيض الموقف العلمي تماماً[2]، بالإضافة إلى تقرير نفعية الاعتقادات تجعل البراجماتية (مجرد وهم خادع وضلال، وما أصدق "برتراند رسل" في نقد هذا الموقف عند "جيمس" حين قال: إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول: إني أؤمن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد)[3].

ك- وتنبثق عن السابق الأسئلة التالية: هل هذه المنفعة هي منفعة الفرد أم منفعة الجماعة؟ وإذا كان فرداً فمنفعة أي فرد؟ وإذا كانت جماعة فمنفعة أية جماعة؟ وأيضاً ما هي حدود هذه المنفعة؟ هل المنفعة الدنيوية أم أنها تشمل الأخروية؟ وفي حال تخصيصها بالدنيوية فلنا أن نسأل كيف صح الحكم على المنفعة الأخروية حكماً سلبياً قبل إخضاعها للتجربة لمعرفة أثرها في تحقيق العلم والعمل؟[4]، والإجابة على هذه الأسئلة تقتضي من البراجماتية أنه لا بد من وجود ثوابت ومباديء يمكن الرجوع إليها عندما تتعارض الأفكار والمعتقدات مع المنافع والفوائد .

٣- إننا لو سلمنا مع البراجماتية (بأن النجاح أو النفع هو معيار الحق، فإن هذه المعرفة تكون خاضعة للوجوب من أجل أن تكون ثبوتية كما يريدون، فهل نملك نحن بعد ذلك قدرة على اتباع هذه المعارف الثبوتية دون غيرها؟ فإذا كنا نملك هذه الحرية فلدينا إذن معرفة يقينية، لا يمكن أن ندري ما إذا كانت نافعة؛ لأنها غير مقيدة بوجوب يضمن النفع المرتقب)[5].

٤- ومن الاعتراضات على الفلسفة البراجماتية أن دعوتها النسبية والمتغيرة تؤدي إلى (النزعة النسبية في الأخلاق، فإن البراجماتية تنفي وجود أية مباديء أخلاقية ذات قيمة كلية، عامة وشاملة وثابتة، فالمباديء الأخلاقية، كما في المفاهيم، هي مجرد وسائل وأدوات لا أكثر، وعلينا أن ننظر

---

[1] رسل، برتراند: **فلسفة القرن العشرين**. وهو مقال منشور ضمن فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة. نشرها واجوبرت، د.رونز. ترجمة عثمان نوية. راجعه الدكتور زكي نجيب. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م. ص١٨.

[2] انظر : مهران، د. محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٧٨-٧٩.

[3] الجزيري، دكتور محمد مجدي. **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م. ص١٩٣.

[4] انظر: خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. من حاشية ص٥٠٥.

[5] قدح، الطبيب فؤاد كامل: **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـ. لا يوجد مكان النشر. ص٢٠٥.

إلى أخلاقية السلوك من منظار قيمته في حل كل المواقف الأخلاقية الإشكالية على حدة، أي من منظار ذاتي محض)[١].

٥- هذه الذاتية المحضة تؤدي إلى أن البراجماتية تركز على الفرد، وتعلي من الفردية إلى أقصى حد[٢]، وهذا نابع من المنهج العلمي ومفهوم البراجماتية عن التجربة، ولكن كيف يكون ذلك؟ (إذا قلنا إن المعرفة هي ما يأتي لنا عن طريق الحواس وحدها، وإذا كانت الحواس مختلفة باختلاف الأفراد، كان معنى ذلك أن المعرفة سوف تختلف باختلاف الأفراد أنفسهم، وبالتالي إنكار التشابه والتماثل، إنكار القاعدة والقانون، إنكار العلم، لم يعد الفكر الإنساني انعكاساً للحقائق الموضوعية، في الواقع الخارجي، بل هو انعكاس للرغبات والاتجاهات والميول الفردية فحسب)[٣].

٦- من الانتقادات التي وجهت أيضاً إلى البراجماتية بشكل عام، وإلى "وليم جيمس" بشكل خاص، هو أن "وليم جيمس" عندما ربط الاعتقاد بالإرادة وقع في خطأ كبير؛ وذلك لأنه (ليس ما أريده هو الذي يعلل اعتقادي، وإنما علة هذا الاعتقاد ما أشعر به بسبب كوني أنا ما أنا "إنساناً وفرداً")[٤]. ولكن هذا التعليل غير صحيح؛ فهل ما أشعر به هو الذي أعتقده؟ أم أن الاعتقاد بحاجة إلى اقتناع قائم على الدليل القطعي الثبوتي الذي لا شك فيه؟ فالإنسان يشعر مع أخيه الإنسان المستضعف، فهل يعني هذا أنه يعتقد باعتقاداته؟ لا شك أن الشعور غير الاعتقاد، وأيضاً يبقى الاعتقاد نابعاً من مشيئة وإرادة الإنسان ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ (الكهف: ٢٩).

٧- ومن هذه الانتقادات (أن المذهب البراجماتي يخلط بين إرادة الوصول إلى الحقيقة، وهو مبدأ صالح في ميدان الحياة العملية، وإرادة الفصل في الحقيقة، وهو مبدأ يتعذر قبوله في مجال الفكر)[٥]. أي حتى أصل إلى الحقيقة فلا بد من وجود إرادة لهذا الوصول، أما إذا أردت الفصل في قضايا الحقيقة والفكر فإن الإرادة ليس هذا مجالها، وإنما الذي يفصل في الحقيقة قضايا المنطق والبرهان والأدلة العقلية وليس الإرادة.

٨- على الرغم من أن البراجماتية لا تشك في إمكان المعرفة، إلا (أن إعطاء المعنى العملي البحث للحقيقة وتجريدها عن خاصية الكشف عما هو موجود سابقاً والذي هو الواقع المفروغ منه، هو

---

[1] سلوم، د. توفيق (ترجمة وتقديم) : **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م. ص٦٣١.

[2] انظر:مهران، د. محمد ، مع مدين، د. محمد: **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م. ص٧٩.

[3] إسكندر، أمير: **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م. ص٤٧.

[4] هاشم، د.حكمت: **الفلسفة العامة**. المطبعة التعاونية. ١٤٠١-١٤٠٢هـ/ ١٩٨١-١٩٨٢م. ص٢٥٣.

[5] جعفر، د.عبد الوهاب :**قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. ص٤٨٧.

استسلام مطلق للشك الفلسفي الذي تحارب المدرسة التصورية والمدرسة السوفسطائية لأجله، ومجرد الاحتفاظ بكلمة حقيقة أو حق مع تجريدهما عن معناهما ليس بمجد في مجال إثبات الواقع الخارجي الذي ينكره الشكاكون)[1].

إن البراجماتية وهي تنادي بالنتائج وبالمنفعة وبنسبية الحقائق وتغيرها وبعدم الكمال للأفكار والمعتقدات...الخ، إنما تنادي لجعل الإنسان يجري وراء السراب والوهم وهو يظن أنه حق، وهي بهذا تعمل على اختلاط الحق بالباطل، وتلبيس الباطل بالحق.

[1] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. من حاشية ص٥٠٥.

الفصل التاسع:علاقة البراجماتية ببعض الفلسفات الحديثة.

المبحث الأول: الماركسية

المبحث الثاني: الوجودية

المبحث الأول: الفلسفة الماركسية:

تمهيد

في هذا الفصل سأعرض المباديء الأساسية للفلسفات الحديثة الكبرى وهي: الفلسفة الماركسية، والفلسفة الوجودية. وبعد عرضي لهذه الأسس، أبين بقاط الاتفاق بينها وبين الفلسفة البراجماتية، حيث ظهرت في نفس الفترة التي ظهرت فيها الفلسفة البراجماتية –نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين-، وأيضاً لأن هذه الفلسفات كان لها من العوامل المتشابهة في ظهورها مع عوامل ظهور الفلسفة البراجماتية، وعلى هذا كان لا بد من ربط الفلسفة البراجماتية بالفلسفات التي عاصرتها.

المطلب الأول: كارل ماركس

تنسب إلى مؤسسها "كارل ماركس"[١]، الذي (ينتمي بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود)[٢]، والماركسية يطلق عليها أيضاً الاشتراكية، وكذلك الشيوعية[٣]، وهاتان التسميتان نسبة إلى المراحل التي قال بها "كارل ماركس" أو الحتميات، وهي (الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ومن الأخيرة إلى الشيوعية)[٤]؛ ولذلك فإن الماركسية (تعتبر أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي)[٥]. والشيوعية (مذهب فكري يقوم على الإلحاد، وأن المادة هي أساس كل شيء، ويفسر التاريخ بصراع الطبقات وبالعامل الاقتصادي)[٦].

---

[1] كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م): فيلسوف واقتصادي ألماني، تخرج دكتوراً في الفلسفة في عام ١٨٤١م، وكان عنوان أطروحته: الفرق في فلسفة الطبيعة بين ديموقريطس وأبيقور، وقد نشر مقالين الأول بعنوان: مساهمة في نقد فلسفة هيجل والقانون (١٨٤٤م) وقد تضمن تعاريف ماركسية، والثاني حول المسألة اليهودية (١٨٤٤م)، وقد كتب مع إنجلز رسالة في الفلسفة: الأيدولوجيا الألمانية(١٩٣٢م)، وقد كان يرتبط مع إنجلز برابطة "العادلين" التي تغير اسمها فيما بعد إلى " رابطة الشيوعيين"، ومن مؤلفاته أيضاً: بؤس الفلسفة (١٨٤٧م) والذي كان رداً على فلسفة البؤس لـــ"برودون" (١٨٤٦م)، وقد حرر ماركس نص إنجيل البروليتاريا العالمية: بيان الحزب الشيوعي، ومن مؤلفاته أيضاً: الأسرة المقدسة أو نقد النقد (١٨٤٥م بالتعاون مع إنجلز)، ونقد البرنامج الاشتراكي- الديموقراطي (١٨٧٥م)، وغيرها، ومعهد ماركس إنجلز بموسكو هو الذي نشر الأعمال الكاملة لماركس بالإضافة إلى أعمال إنجلز. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥٦٠-٥٦٣.

[2] هوك، سدني: **التراث الغامض**. ترجمة سيد كامل زهران. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٦م. ص١٧.

[3] وهذا من باب التوسع في المفاهيم لإن هذه الألفاظ أصبحت مرادفة لبعضها عند الإطلاق، ليدل كل منهما على الآخر.

[4] روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص١٨.

[5] كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة. ص٤٠١.

[6] الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـــ- ١٩٨٩م. ص٣٠٩.

وقد ظهرت الشيوعية عن طريق البيان الشيوعي الذي ألفه "كارل ماركس" مع صديقه "فردريك إنجلز"[١]، وقد تضمن مباديء الماركسية، وعلى الرغم من أن البعض يظن أن الماركسية مذهب اقتصادي محدد، إلا أنها (تصور شامل للكون والحياة والإنسان ولقضية الألوهية كذلك)[٢].

إن الأفكار الرئيسة التي تضمنتها الماركسية يمكن إجمالها فيما يلي:

(١ - **التغير**: حيث إن النظرة إلى الطبيعة بأسرها من أصغر العناصر إلى أكبرها تتمثل في الظهور والزوال الأبديين، في جريان لا ينقطع وحركة لا تهدأ.

٢ - **الصراع**: ومعناه أن كل ظاهرة في الطبيعة والمجتمع تعارضها قوى داخلية تناقض وجود هذه الظاهرة نفسها، وأن أكثر وحدة لفتاً للنظر هي مجموع من أضداد في طرفين متقابلين.

٣ - **التوافق**: ومعناه: أن الرأي المترتب على هذا أن الظواهر ليست منعزلة أو منفصلة بعضها عن بعض، وإنما تتوقف بالضرورة على ظواهر أخرى.

٤ - **التقدم**: ومعناه: أن الديالكتيك يتجه إلى أعلى، أي أن كل تأليف هو طبقة من البيان القديم (أي الرأي الأول) أرقى مرتبة.

٥ - **الثورة**: ومؤداها أن التغييرات الهامة في الطبيعة والمجتمع تتم على صورة "قفزات" أو "طفرات"، بمعنى أن التقدم البطيء المنتظم لا غرض له سوى تمهيد الطريق أمام التحول المفاجـــيء)[٣].

المطلب الثاني: مباديء الماركسية

وبناءً على هذه الأفكار كانت مباديء الماركسية المتمثلة في:

١ - إنكار وجود الله تعالى أو أي إله، أو أي أمر غيبي ميتافيزيقي، كاليوم الآخر والملائكة والجن وغيرها. ومن أقوالهم: لا إله والكون مادة، فقد جعلوا المادة أساس الأشياء جميعها[٤]. (فالحقيقة الوحيدة مادية؛ بمعنى أن الحياة كلها ترد إلى المادة، وأن جميع الحوادث ما هي إلا عمليات مادية، فإذا كان هناك علم أو عقل أو روح فإن الأشياء التي تقطنه من أفكار ومعتقدات ورغبات وأمان

---

[1] فريدريك إنجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م): فيلسوف إنجليزي تعرف إلى كارل ماركس عام ١٨٤٤م، ولما اكتشفا أوجه التقارب في تطورهما الفكري، ارتبطا بآصرة صداقة توطدت مع الأيام، من مؤلفاته: عناصر نقد الاقتصاد السياسي (١٨٤٤م)، والأسرة المقدسة (١٨٤٥م بالتعاون مع ماركس)، ومن مؤلفاته النظرية: ولدوفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (١٨٨٨م)، وجدلية الطبيعة (١٩٣٥م)، رد فيه على الإشكالية الفلسفية الوضعية ، وغيرها من المؤلفات. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٩٩-١٠٠).

[2] قطب، محمد: **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م. ص٢٥٩.

[3] روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص٤٥-٤٦. مع بعض التصرف.

[4] انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م. ص٣١٠. وانظر: قطب، محمد: **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م. ص٢٦٠.

وخصائص فطرية، هي في ذاتها إما مادة أو من نتاج المادة ووظائفها)[1]؛ ولذلك حاربوا الأديان واعتبروها وسيلة لتخدير الشعوب[2]، ومن أقوالهم في ذلك: الدين أفيون الشعوب.

٢ - يُفسر التاريخ بأربعة عناصر هي: الديالكتيك والمادية وصراع الطبقات، والعنصر الرابع الذي تؤدي إليه هذه العناصر هو الثورة، وهذه الثورة هي الطفرة أو القفزة في الديالكتيك، فالديالكتيك هو نظرية الترقي التي يحدث فيها التقدم عن طريق "قفزات" أو "طفرات" أو "تحول الكم إلى الكيف"، وهي في التاريخ الثورة[3].

٣ - يعتقد الماركسيون أن هذا الصراع يكون بين الطبقات وليس بين الأفراد، فنظرتهم كانت إلى المجتمع وليس إلى الفرد، ولذلك حاربوا الملكية الفردية وقالوا بشيوعية الأموال[4]، فمن خلال المجتمع المتكامل التأسيس تحل القضايا الفلسفية المتعارضة، كالذاتية والموضوعية، والروحية والمادية،...الخ؛ لأن هذه المشكلات مشكلات حياتية ذات طابع اجتماعي، ومن خلال مضمون اجتماعي فقط، تكف الذاتية والموضوعية، الروحية والمادية...الخ الفعالية والتأثير عن أن تكون متعارضة، وبالتالي تكف عن الوجود كمتعارضات[5].

٤ - من مبادئهم الهامة القول بالحتميات، فتفسيرهم للتاريخ ومراحل التطور التاريخي حتمية عندهم، وفي هذا يقول "إنجلز": (وفعل القوى الاجتماعية الفعالة مثل فعل القوى الطبيعية، فهي عمياء قوية مدمرة طالما لا نفهمها ولا نحسب لها حساباً، ولكن بمجرد أن نفهمها وندرك عملها واتجاهها وآثارها فإن إخضاعها أكثر فأكثر لإرادتنا، ومن ثم الحصول عن طريقها إلى غايتنا، إنما يتوقف علينا وحدنا)[6]، وبهذا نرى أن الماركسية لا تؤمن بحرية الإرادة الفردية بل بالحتميات الإجتماعية.

٥ - عندما آمنت الماركسية بالمادية وحدها فإن (للمادة عند الماديين قوانين ثابتة تحكمها هي: الترابط والحركة والتطور والتناقض)[7]، وهذه القوانين طبقتها الماركسية على الديالكتيك: فرأينا كيف أن الحركة تعني العمل من أجل الثورة، والتطورات البشرية تمر بمراحل تطور من الرأسمالية إلى الاشتراكية وصولاً إلى الشيوعية، والتناقض وهو الذي يقوم عليه الديالكتيك، أما الترابط فإن

---

[1] روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص٥١.

[2] انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م. ص٣١٠.

[3] انظر: روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص٥٨-٦٢.

[4] انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م. ص٣١٠.

[5] انظر: عامر، محمد: **قضايا في الفلسفة الماركسية**. تقديم مراد وهبة. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٧٨م. ص٣٣.

[6] روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص٦٤.

[7] قطب، محمد: **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م. ص٢٧٣.

الماركسية ترى أنه (حين يشترك الناس في إنتاج مقومات وجودهم تنشأ بينهم علاقات عديدة وضرورية مستقلة عن إرادتهم، وتقوم علاقات إنتاجية تطابق حالة محددة من ترقي قواهم الإنتاجية المادية، ومجموع هذه العلاقات الإنتاجية يشكل الصرح الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه صرح علوي قانوني وسياسي، تتمشى معه أشكال محددة من الوعي الاجتماعي)[١].

٦- ولأنهم آمنوا بفكرة التطور الاقتصادي والديالكتيك التاريخي فالأخلاق عندهم (نسبية وهي انعكاس لآلة الإنتاج)[٢]، وهي تتطور مع تطور الاقتصاد والمجتمع، والأخلاق التي يؤمنون بها هي كل عمل يؤدي إلى انتصار الماركسية ومبادئها من قريب أو من بعيد، فالأخلاق هي انتصار الشيوعية[٣].

٧- يهتم الماركسيون بالعمل ويجعلونه من المباديء الأخلاقية الماركسية، وهو واجب على الفرد يجب عليه القيام به؛ لذلك يقولون: (إن أهم مباديء الأخلاق الشيوعية هي العلاقة الشيوعية نحو العمل وفي العلاقة نحو العمل بالذات وقبل كل شيء، يتجلى الإطارالجديد للناس الذين تربوا في المجتمع الاشتراكي، وتتلاءم مع الأخلاق الشيوعية تلك نحو العمل، العلاقة نحو العمل كإبداع وأسمى واجب للفرد تجاه المجتمع)[٤].

وبعد هذا العرض لأهم مباديء الماركسية نتساءل ما هي نقاط الاتفاق بين الماركسية والبراجماتية؟ فقد اتفقتا في عدة أمور: فهما يتفقان في التغيير، والدعوة إلى العمل، كما أنهما يرفضان التفسير المثالي للمعرفة، فالفلسفة البراجماتية (فلسفة عملية تؤمن بالتغيير، مثلها مثل الفلسفة الماركسية، قد جاءت تلبية للعقلية الجديدة، فكلتا الفلسفتين تؤكدان التغير المطلق وتدعوان للعمل ورفض الأفكار المثالية المجردة إلا أن الفرق يكمن في المنهج)[٥].

كما أن الفلسفتيين تركزان على الإنسان، وعلى وجوده في هذه الحياة، فقد كان هدفهما تطوير حياة الإنسان والارتقاء به، كما يجمعهما أيضاً إيمانهما بنظرية التطور الداروينية، بالإضافة إلى الجانب اللاديني في البراجماتية الذي يتوافق مع الإلحادية الماركسية مع اختلاف في تفصيل هذا الإلحاد، وخاصة عند "جون ديوي" الفيلسوف الثالث من رواد البراجماتية، صاحب الأداتية، الذي يلتقي "جون ديوي" مع "كارل ماركس" بتأثر كل منهما بفلسفة "هيجل" المثالية على الرغم من ماديتها، ومع هذا

---

[1] روسيتر، كلنتون: **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة. ص٤٧.

[2] الندوة العالمية للشباب الإسلامي: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م. ص٣١١.

[3] انظر: قطب، محمد: **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م. ص٢٩٧-٣٠١.

[4] المرجع السابق. ص٣٠١.

[5] الكحلاني، حسن محمد: **فلسفة التقدم**. مركز الإسكندرية للكتاب. ١٩٩٧م. ص٢٦٤.

تبقى الفلسفتان من نتاج العقل البشري المحدود، الذي يحاول الوصول إلى الكمال الإنساني المتاح، وهذا ماأشك في إمكان تحقيقه؛ لأنه مرهون باتباع دين صحيح في أصوله ومصادره وثوابته وهو ما لايتوفر إلا في الإسلام الحنيف.

المبحث الثانيً: الفلسفة الوجودية:

رأينا سابقاً أن الفلسفة الماركسية تركز على المجموع، أي على الكل، أي على المجتمع، ولا تهتم بالأفراد، أي بالجزء أي اهتمام، فالجزء يفنى في الكل، وليس هناك حقيقة إلا الكل. هذا الطمس والمحو للذات الإنسانية أدى إلى ظهور فلسفات تركز وتعتني بالفردية، ولا تنادي إلا بالذات، ولا تهتم إلا بالجزء، ومن أشد الدعاة لهذه الفردية الفلسفة الوجودية، فالوجودية (إنما قامت كأنها رد فعل لتلك المذاهب يحفظ للفرد كيانه واستقلاله، ويعرفه بحقوقه وواجباته بين قومه وبين إخوته من بني الإنسان من جميع الأمم وجميع الحقب)[1]، فما هي هذه الفلسفة؟ وما هي أهم أفكارها؟.

المطلب الأول: تعريف الوجودية:

الوجودية عرفت بأنها هي: (أسلوب أو طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحيــاة الإنســان فيه)[2]، هذا التعريف لا يعد الفلسفة الوجودية فلسفة متكاملة كما هو حال الفلسفات الأخرى، كالمثالية والتجريبية وغيرها، وإنما هي منهاج وأسلوب، وبالتــالي هي متشابهــة في هذا التعريف مع المنهج البراجماتي.

وهناك تعريف أخر يرى أنها (تيار فلسفي لم يتشكل إلا في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي في الحضارة الغربية، وأن أصوله لا تتعدى "كيركجارد"[3])[4]. وهذا التعريف نظر إلى الفترة الزمنية لظهور الوجودية، وإلى أول من قال بها وهو "كيركجارد".

---

[1] العقاد، عباس محمود: **أفيون الشعوب المذاهب الهدامة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص١٠٠.

[2] ماكوري، جون: **الوجودية**. ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة: د.فؤاد زكريا. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. أكتوبر-١٩٨٢م. ص١٧.

[3] سورين كيركجارد: فيلسوف دانماركي، ولد في كوبنهاجن عام ١٨١٣م ومات فيها عام ١٨٥٥م. والطريقة التي اعتمدها كيركجارد في الفلسفة سميت من بعده بالوجودية: فهو لن يفعل شيئاً ولن يقول شيئاً إلا أن ينفذ أولاً في حياته، ولن يسأل الآخرين شيئاً إلا أن يكون لا قابلاً للفهم فحسب، بل كذلك لأن يعاش من قبلهم، وقد ظهر تأثيره بعد حرب ١٩١٤م، كرد فعل على تأثير هيجل، وكتمهيد للوجودية التي عارضت معايير المعرفة العقلانية والتاريخية والعامة التي كانت لا تزال غالبة على ذلك الحين. من مؤلفاته: تصور التهكم المسند باستمرار إلى سقراط (١٨٤١م)، "إما- أو" (١٨٤٣م)، "فتات فلسفي"(١٨٤٤م)، "تذييل على الفتات الفلسفي"(١٨٤٦م)، "من أجل فحص لضمير العصر الحاضر" (١٨٥١)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥٦٠-٥٦٣).

[4] بوشنسكي، إ.م: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة: د.عزت قرني. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. سبتمبر-١٩٩٢م. ص٢١٠.

كما عرفت الوجودية أيضاً من خلال خصائصها فهي: (عودة إلى الوجود كما هو مُعطى لنا، شعور متزايد بالعبث الذي يمكنه التوغل في مذاهب صارمة، وقياس المسافات بين التجريدات النظرية والتجربة العينية؛ باختصار الحاجة إلى مواجهة الوجود، واعتباره كما هو مُعاش، والتفكير به تفكيراً فعّالاً)[1].

ويمكن أن نلخص بناءً على ما سبق فنعرف الوجودية بأنها: تيار فلسفي يعلي من قدر الإنسان الفرد، لذلك هو يؤكد على تفرده، وأن هذا الإنسان الفرد صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار، فهو لا يحتاج إلى من يوجهه، بل هو يشكل حياته كما يريد هو؛ أي يصطلح الإنسان مع ذاته، وبالتالي يعطي معنى لحياته (فالوجودية لا تعني مطلق الوجود ولا مطلق الحياة، ولكنها تعني أن يهتدي الإنسان إلى وجوده بنفسه، وأن يكون موجوداً بالنسبة إلى نفسه، وأن يسبر غور وجدانه ويستجمع نقائضه في وجهة شاملة تمضي إلى اتجاه متناسق لا تنازع فيه، وأن يكون بهذه المثابة شيئاً لا يتكرر ولا يتعدد؛ لأن الناس –من حيث هم موجودات- خلائق متشابهة يجوز فيها التعدد والتكـــرار)[2]؛ لذلك كانت الفكرة العامة عند الوجوديين هي أنهم فرقوا ما بين الوجود والماهية، فالوجود هو: (ذات إنسانية واعية حرة ذات إرادة قوية)[3]، وهناك رأي يقول بأن الوجود يعني لدى الوجوديين أنه: (الطريقة الخاصة بالإنسان في الوجود)[4]، أي إن وجود الإنسان يختلف عن وجود باقي المخلوقات.

المطلب الثاني: أوجه الشبه ونقاط الاتفاق بين البراجماتية والوجودية

١- أولى هذه النقاط هي أن كلاهما منهج وأسلوب في الحياة، لذلك فإنهما يدخلان في جميع الاتجاهات سواءً الدينية أو الملحدة، لذلك نرى فيهما اتجاهين رئيسين، هما: الأول: المؤمن أو الديني، والثاني: الملحد، فعند البراجماتية نجد الاتجاه الديني عند "وليم جيمس"، والملحد عند "ديوي"، أما الفلسفة الوجودية فنجد الوجودية المؤمنة عند: المؤسس "كيركجارد"، و"غبرييل مارسيل"[5]،

---

[1] انظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. المجلد الأول. 2008م.ص٣٨٧.

[2] العقاد، عباس محمود: **أفيون الشعوب المذاهب الهدامة**. مكتبة الأنجلو المصرية. ص١٠٤.

[3] الأحمدي، غازي: **الوجودية**. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٦٤م. ص٣٥.

[4] بوشنسكي، إ.م: **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة: د.عزت قرني. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. سبتمبر- ١٩٩٢م. ص٢١٤.

[5] غبرييل مارسيل (١٨٨٩-١٩٧٣م): فيلسوف وكاتب مسرحي فرنسي، تأثر بالجدلية الهيجلية وبروحانية برغسون، وانتهى إلى اعتناق المسيحية عام ١٩٢٩م، وإلى صياغة ما سمي، بشيء من التعجل بـــ"الوجودية المسيحية"، من مؤلفاته: "يوميات ميتافيزيقية" (١٩٢٨م)، و"الوجود والمُلك" (١٩٣٥م)، و"سر الوجود" (١٩٥١م)، و"محاولة في الفلسفة الصينية" (١٩٦٧م)، وغيرها. كتب عدداً=

و"لويس لافيل"[1]، والوجودية الملحدة عند: "مارتن هيديجير"[2]، و"جان بول سارتر"، و"ألبرت كامو"[3]، ومدام "سيمون دي بوفوار"[4].

٢- أن كلاً منهما وقفت موقف المناهض والضد للمثالية العقلية (فهما معاً يشكلان اجتماعاً على النزعة العقلية المجردة)[5].

٣- أن كلاً منهما نظرت إلى الإنسان على أنه حر الإرادة وعنده القدرة على الاختيار دون وجود أي شيء يملى عليه من الخارج.

٤- أن الحقيقة عند البراجماتية نسبية وهي متغيرة بتغير المكان والزمان والظروف، والحقيقة عند الوجودية أيضاً متغيرة، بتغير الذات العارفة، فلكل ذات حقيقة تصل إليها من خلال إرادة الذات.

=من المسرحيات منها: "رجل الله" (١٩٢٩م)، و"درب الذروة" (١٩٣٦م)، و"روما لم تعد في روما" (١٩٥١م). (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٣٢).

[1] لويس لافيل (١٨٨٣-١٩٥١م): فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته الرئيسية: في الوجود (١٩٢٨م)، ووعي الذات (١٩٣٣م)، والحضور الشامل (١٩٣٤م) ، وفي الزمان والأبدية (١٩٤٥م)، يعد واحداً من خيرة ممثلي "فلسفة الروح"، وعنده الوجود المطلق ليس ثمرة معطيات الحواس فحسب، وإنما كل واحد يشارك فيه كل موجود جزئي ولا تعدو ظاهراته الحسية والتصورية أن تكون تحليلات، ومن مؤلفاته أيضاً: "الأنا ومصيره" (١٩٣٦م)، و"غلطة نرسيس" (١٩٣٩م)، و"مدخل على الأونطولوجيا" (١٩٤٧م)، و"مبحث القيم" (١٩٥١م)، وأخيراً: "تاريخ للفلسفة الفرنسية بين الحربين" (١٩٥٢م). (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥٦٨).

[2] مارتن هيديجير(١٨٨٩-١٩٧٦م): واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا وربما أهم فيلسوف في القرن العشرين، هو مفكر الوجود، ويرى أن "الميتافيزيقا"، أي الفلسفة الغربية قد غاب عن نظرها، ابتداءً من أفلاطون ووصولاً إلى نيتشه، "الفارق الأونطولوجي"، أي التمييز الأساسي بين الوجود والموجود، من مؤلفاته: "الوجود والزمان" (١٩٢٧م)، و"دروب لا تفضي إلى أي مكان" (١٩٥٠م)، و"مدخل إلى الميتافيزيقاط (١٩٥٣م)، و"ما المقصود بالتفكير؟" (١٩٥٤م)، و"مبدأ العقل" (١٩٥٧م)، و"نيتشة" (١٩٦١م)، وغيرها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٦٩٤-٦٥٠.).

[3] ألبرت كامو (١٩١٣-١٩٦٠م): روائي وفيلسوف فرنسي، ولد ونشأ في الجزائر، نشر عام ١٩٤٢ رواية الغريب، وفي العام التالي أسطورة سيزيف، تعرف إلى سارتر وتعاون معه إلى يوم القطيعة بينهما عام ١٩٥١م، الذي أصدر فيه الإنسان المتمرد، كانت علاقته بالوجودية –رغم انتمائه إليها- متوترة، واشتهر قوله: "إنني لا أؤمن بالله لكنني لست ملحداً"، كما ذاع مفهومه عن العبث، أي عن عالم يغيب عنه الله والاعتقاد بالخلود، ولا يبقى فيه أمام الإنسان من اختيار آخر غير أن يعيش في حالة مضنية من صحو الفكر، لم يكن فيلسوفاً بالمعنى، ولكن فلسفته لم تشخ، إنها كانت عبارة عن صيرورة متصلة وعن عناق لتجربة الحياة. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٥١٢).

[4] سيمون دي بوفوار (١٩٠٨-١٩٨٦م): كاتبة وروائية وفيلسوفة فرنسية، كانت شريكة حياة سارتر، ودرست الفلسفة، أصابت شهرة كبيرة في كتابها: الجنس الثاني (١٩٤٩م)، الذي أرسى الأسس النظرية لنسوية جديدة. ومن رواياتها: المثقفون (١٩٥٤م)، أما في الفلسفية فكانت مرجعيتها إلى وجودية سارتر، ولها فيها: بيروس وسينياس (١٩٤٤م)، ومن أجل أخلاق ملتبسة (١٩٤٧م)، التي حامت فيها عن الوجودية، كفلسفة حرية، ضد نقادها. (الطرابيشي، جورج: **معجم الفلاسفة**. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م. بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر. ص٢٠٦).

[5] ماكوري، جون: **الوجودية**. ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة: د.فؤاد زكريا. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. أكتوبر-١٩٨٢م. ص٣٤.

٥ - البراجماتية والوجودية (تشتركان على أهمية العلاقة بين الاعتقاد والفعل)[1]، وخاصة عند "وليم جيمس" في كتابه "إرادة الاعتقاد".

٦ - كلتاهما اهتمت فقط بالإنسان، لكونه إنساناً، فكأنه هو الأهم في الحياة؛ لذلك فإنهما (يتخذان من تحقيق الإيمان لإنسانيتنا أو حطه منها، أساساً لتأكيد الإيمان أو تزييفه)[2].

٧- تتفق الوجودية المؤمنة والبراجماتية المؤمنة في أنهما(يعترفان بمخاطرة الإيمان كموقف نضطر إلى اتخاذ قرار بناءً على مقتضيات الوجود العيني، قبل أن نتمكن من الوصول إلى الأسس النظرية للقرار الذي اتخذناه)[3]. أي الإيمان بقضية ما يمكن أن يكون غير مبني على أسس نظرية؛ وذلك في حالة الضرورة التي تقتضيها وجودية الإنسان.

٨- كلتاهما اهتمت بالتجربة والاختبار: فالبراجماتية: لا تأخذ بالنتائج إلا عن طريق التجربة أو الاختبار، أما الوجودية فقد تمسكت بالتجارب النفسية للوصول إلى التوافق بين الذات والخارج.

٩- وأيضاً من أوجه الشبه بينهما أن كلتيهما لا تؤمنان بالحتميات، فلا حتميات بل هناك التغير المستمر؛ ولذلك فكلتاهما تنظر إلى المستقبل وليس إلى الماضي، مع التركيز عند الوجودية على الحاضر.

---

1 ماكوري، جون: **الوجودية**. ص٣٤.

2 المرجع السابق.. ص٣٤.

3 المرجع السابق. ص٣٤.

الفصل العاشر: موقف الإسلام من البراجماتية

المبحث الأول: نظرة الإسلام إلى النتائج

المبحث الثاني: نظرة الإسلام إلى العملية

المبحث الثالث: نظرة الإسلام إلى التجربة

المبحث الرابع: نظرة الإسلام إلى التغيير

المبحث الخامس: نظرة الإسلام إلى المنفعة

المبحث السادس: نظرة الإسلام إلى الواقع الإنساني

الفصل العاشر: موقف الإسلام من البراجماتية

تمهيد

قبل البحث في: البراجماتية في نظر الإسلام، لا بد من ذكر أن هذا البحث لايعني المقابلة بين الإسلام والبراجماتية من حيث مقابلة الند للند؛ وذلك لأن الإسلام متصف بصفات الكمال بجميع أركانه وأجزائه، فهو يمثل الحياة الكاملة للإنسان إذا طبقه الإنسان كما أنزله الله سبحانه وتعالى، واستمد الإسلام هذا الكمال من كمال مصدره وهو الله سبحانه وتعالى، أما البراجماتية فتتصف بصفة النقص الملازم لمصدرها وهو الإنسان، فلا مجال للمقارنة بين ماهو متصف بالكمال وما هو متصف بالنقص، بين ما كان مصدره ومنزله الخالق – سبحانه وتعالى- المتصف بصفات الكمال في ذاته وصفاته وأفعاله وأقواله وتشريعاته، وبين ما كان مصدره الإنسان المتصف بصفات النقص ، وكذلك لامجال للمقابلة بين الإسلام الذي من أهم خصائصه: الشمول والوضوح والثبات والواقعية والوسطية والإنسانية وبين البراجماتية التي لا تتصف بها؛ ولكي نوضح ذلك فإننا سنذكر في هذا المبحث موقف الإسلام من أهم الأفكار التي دعت إليها البراجماتية أو نادت بها، مع الاعتذار عن التكرار في بعض الأحيان لضرورات تقتضيها الدراسة.

المبحث الأول: نظرة الإسلام إلى النتائج:

البراجماتية لا تنظر إلا إلى النتائج ولا تحكم على شيء إلا بنتائجه، هذه النتائج هي حجر الزاوية في الفلسفة البراجماتية، فهي تقول إن الأمور والأفكار بنتائجها، فكيف نظر الإسلام إلى النتائج؟ وهل اقتصر في معتقداته وثوابته على النتائج فقط؟، لا شك أن الإسلام قد اهتم بالنتائج اهتماماً كبيراً، فالقرآن الكريم أمرنا بالنظر إلى نتائج أعمال العصاة والكافرين الذين لم يقبلوا الإسلام، ولم يتقبلوا دعوة أنبيائهم، وفي هذا يقول الله تعالى: ﭽ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭼ (الأنعام: ١١)، والعاقبـــــة هـــي (آخر كل شيء وخاتمته)[1]، يقول ابن جرير الطبري[2] في تفسيره لهذه الآية (يقول: انظروا كيف أعقبهم تكذيبهم ذلك الهلاك والعطب وخزي الدنيا وعارها، وما حل بهم من سخط الله عليهم)[3]، فالله تعالى أمرنا بأن ننظر إلى نتائج هذه المعاصي وهذا التكذيب للاعتبار. وأيضاً قوله تعالى في حق قوم لوط بعد أن كذبوه: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ (الأعراف: ٨٤)، وأيضاً كقوله تعالى على لسان شعيب –عليه السلام- عندما نصح قومه بأن ينظروا في آثار ونتائج الأمم السابقة عندما فسدت فقال: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﭼ (الأعراف: ٨٦) ، وأيضاً قوله تعالى لنبيه – صلى الله عليه وسلم-: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ □ □□ □ □ □ □ □ □ ﭼ (الأعراف: ١٠٣)، وغيرها الكثير، والقرآن الكريم يوجه النبي محمد –صلى الله عليه وسلم- أن يقول: ﭽ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﭼ (الأنعام: ١٣٥)، قال أبو جعفر الطبري: (يعني بقوله جل ثناؤه: "من تكون له عاقبة الدار"، فسوف تعلمون أيها الكفرة بالله، عند معاينتكم العذاب، مَن الذي تكون له عاقبة الدار منا ومنكم، من الذي تُعقبه دنياه ما هو

---

[1] مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**. دار عمران. الطبعة الثالثة. ج٢. ص٧٣٦.

[2] ابن جرير الطبري(٢٢٤ - ٣١٠ هـ = ٨٣٩ - ٩٢٣ م)محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: المؤرخ المفسر الإمام. ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد وتوفي بها. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى. له "أخبار الرسل والملوك" يعرف بتاريخ الطبري، و"جامع البيان في تأويل القرآن" يعرف بتفسير الطبري، و"اختلاف الفقهاء" و"المسترشد" في علوم الدين، و"جزء في الاعتقاد" و"القراآت" وغير ذلك. وهو من ثقات المؤرخين، قال ابن الأثير: أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدل على علم غزير وتحقيق. وكان مجتهدا في أحكام الدين لا يقلد أحدا. (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة. ٢٠٠٢م. ج٦. ص٦٩.)

[3] الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان في تأويل القرآن**. المحقق: أحمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م. ج١١. ص٢٧٢.

خير له منها أو شر)[1]، أي يهددهم بالنتائج والعاقبة لمن تكون، سواءً العاقبة والنتيجة في الدنيا أم في الآخرة.

إن الإسلام عندما قال بهذه النتائج إنما كانت نظرته إلى أن يوجد حياتين هما: الدنيا والآخرة، أما البراجماتية فقد كانت تنظر فقط إلى الحياة الدنيا، فقط إلى الواقع الملموس والمحسوس، وهذا أحد الانتقادات الموجهة إلى البراجماتية من وجهة نظر الإسلام.

فإن الإيمان باليوم الآخر هو أحد أركان الإيمان الستة التي جاء بها الإسلام، فلا يستقيم إيمان أحد ولا يقبل منه إلا إذا آمن بوجود اليوم الآخر، وبالبعث والنشور، وأن هناك حياة بعد الموت، ، واليوم الآخر (قلما تخلو من ذكره صفحة من صفحات القرآن، والقرآن قد أبدأ القول وأعاده لإرساخه في ذهن الإنسان، وأقام الأدلة على صدقه، وبين حكمته وأهميته، ودعا إلى الإيمان به، وقال بكل صراحة: إن الإنسان إن كان لا يؤمن به، فقد حبطت أعماله ولا خسارة في الدنيا أعظم من خسارتــه: چگ ڳ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے چ(الأعراف: ١٤٧) ، چۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی چ (الأنعام: ٣١))[2]، والإسلام حينما جعل الإيمان باليوم الآخر ركناً أساسياً، إنما أقام على ذلك الأدلة والبراهين على هذا الركن، ومن هذه الأدلة:

١- ضرب القرآن مثــلاً من عــالم الشهــادة على اليوم الآخر، أي على البعث ً، فقــال تعالــى: چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ چ (فصلت: ٣٩).

٢- خلق الله تعالى للإنسان في عدة مراحل متعاقبة: الخلق من التراب، ثم النطفة، ثم العلقة، ثم المضغة، قدرة الله تعالى على هذا الخلق بهذه المراحل، ألا يقدر بعدها أن يبعثه ويحييه مرة أخرى؟ وفي هذا يقول تعالى في سورة يس: چ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ چ (يس: ٧٨ – ٧٩)، فكما أن الله خلق الإنسان ابتداءً، وأبدعه من غير سابق مثال، فإنه قادر على أن يخلقه ويعيده مرة أخرى، ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى: چ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ چ (الروم: ٢٧)[3] .

---

[1] الطبري، محمد بن جرير: **جامع البيان في تأويل القرآن**. المحقق: أحمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م. ج١٢. ص١٢٩.

[2] المودودي، أبو الأعلى: **الحضارة الإسلامية**. دار العربية. الطبعة الثانية. ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م. ترجمة: محمد عاصم حداد. ص٢١٩.

[3] انظر: المودودي، أبو الأعلى: **الحضارة الإسلامية**. دار العربية. الطبعة الثانية. ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م. ترجمة: محمد عاصم حداد.ص١٤٧.

٣- إن الله تعالى الذي جمع النقيضين في الحياة الدنيا قادر على إيجاد يوم آخر وإحياء الخلق وإبعاثهم من جديد وفي هذا يقول تعالى: ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﭼ (يس: ٨٠).والنقيضان في هذه الآية: الشجر الأخضر الذي به الماء، والنار.

٤- إن الذي خلق السماوات والأرض ألا يستطيع أن يخلق مثلها؟ يقول تعالى:ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﭼ (يس: ٨١)، والأمثلة على ذلك كثيرة ليس هذا مكانها[1].

والإسلام حينما قرر ضرورة الإيمان باليوم الآخر لم يغفل عن الحياة الدنيا، فالحياة الدنيا (هي مجال عمل وإعمار وإصلاح، سخر كل ما فيها من كائنات لإرادة الإنسان في مهمة الخلافة في الأرض، والسعي إلى إعمارها وإصلاحها، وتسخير كائناتها بإرادته الخيّرة إفادة ورعاية واستصلاحاً وإحساناً، لا غلو ولا عتو ولا فساد)[2]، وهذه الدار إنما هي للابتلاء والاختبار، قال تعالى: ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭼ (الملك: ٢)، هذه الدار ليست للخلود وإنما هي فانية، قال تعالى: ﭽ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭼ (الرحمن: ٢٦)، لذلك فإن الله تعالى لا يحرم زينته في هذه الحياة، قال تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ (الأعراف: ٣٢)، ومع هذه الإباحة فهناك التحريم ، قال تعالى: ﭽ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﭼ (النحل: ١١٥)،والتي ما حرمها الله تعالى إلا لنتائجها السيئة وعواقبها الوخيمة على الإنسان ، فرداً وجماعات.

ومع هذه النظرة للدنيا فإن الإسلام ينكر على الإنسان أن يتعلق بالدنيا فقط، وينكر أن يكون همه وإرادته للحياة الدنيا فقط ،(فيقصر اهتمامه على شؤون الحياة الدنيا، وينص على أن مثل هذا لا يعلم إلا ظناً، والمسلم منهي عن اتباع الظن وأنه لا يعلم إلا ظاهراً من الحياة الدنيا، فهو لا يعلم علماً صحيحاً، ﭽ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ

---

[1] للتوسع انظر: الجرجاني، علي بن محمد: **شرح المواقف**. ضبطه: محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. المجلد الرابع (٧-٨). المرصد الثاني: المقصد الأول: في إعادة المعدوم. المقصد الثاني: حشر الأجساد. المقصد الثالث: إنكار حشر الأجساد. ص٣١٦-٣٢٨. الطبعة الأولى. ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م. وانظر في المؤلفات الحديثة: خان، وحيد الدين: **الإسلام يتحدى**. تعريب: ظفر الإسلام خان. مراجعة وتحقيق: دكتور عبد الصبور شاهين. دار البحوث العلمية. الطبعة الأولى. ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م. الباب الخامس: دليل الآخرة. ص١١٧-١٥٩.

[2] أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. ص١١١.

ڈ ڈ ژ ژ ﭼ (النجم: ٢٩ – ٣٠)، ﭼﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ڈ ﭼ (الروم: ٧))[1]،
وهذا الوصف ينطبق تماماً على الفلسفة البراجماتية، لأنها لم تنكر الآخرة ولم تثبتها، وإنكار الآخرة أو إثباتها ليس له ذات أهمية في الفلسفة البراجماتية، وإنما أهميته عندها إذا كانت له نتائج في هذه الحياة، فهو صحيح، وهي تقول به، أما إذا كان غير ذلك فهو غير صحيح، فهم بذلك قد جعلوا الحياة الدنيا ليست وسيلة وإنما هي غاية، فالإنسان يعيش في الحياة الدنيا ولا يعنيه إن كانت هناك حياة أخرى أم لا، كيف أعيشها؟ كيف أطورها؟ كيف أحياها؟ هذا مركز اهتمام البراجماتية، أما لماذا أعيشها؟ أو لماذا أحياها؟ فهذا ليس له أي اهتمام في الفلسفة البراجماتية، ولا شك أن إنكار الآخرة أو عدم الاهتمام بها يؤدي إلى عواقب وخيمة جداً سواءً أكانت أخلاقية أم مجتمعية أم إنسانية، فمن الذي يرفع الظلم عن المظلومين؟ ويجازي الظالم على فعله؟ وما فائدة عمل الخير؟ وما هو ثوابه؟ وما هي عقوبة الشر؟، فإذا لم يكن هناك يوم آخر لاستوى الظالم والمظلوم، الخير والشر، فكان لا بد من وجود اليوم الآخر[2]، إذن الإسلام قرر النتائج ولكن نظرته كانت شاملة: للحياة الدنيا، والحياة الآخرة، فمن آمن في الحياة الدنيا فله الرفاهية، قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭼ (الأعراف: ٩٦)، وفي الحياة الآخرة النتيجة، قال تعالى: ﭽ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (هود: ١٠٨)، أما الفلسفة البراجماتية فقد كانت نظرتها إلى النتائج قاصرة فقط على الحياة الدنيا بل نظرتها أن تكون النتائج: عاجلة أو آنية وسريعة.

كما أنه يمكننا القول رداً على النتائج التي قررتها الفلسفة البراجماتية: إنكم تناقضون مبدأكم هذا، فلو أنكم لا تؤمنون إلا بالنتائج لآمنتم بالإسلام واهتديتم إلى الحق، وذلك من خلال تقرير الإسلام وأمره للإنسان أن ينظر في هذا الكون، والذي هو من نتائج وآثار الخالق سبحانه وتعـالى: (ولا مرية أنه من خلال تلك الحقائق الثابتة التي نهض بها البحث العلمي والفكر الإنساني الموضوعي المتعمق، يمكن التوصل إلى تلك "الحقيقة الكبرى" التي تدبر الأمر في هذا الوجود –وهو الله جل وعلا-)[3]. والآيات التي تدعو إلى النظر والتفكر والاعتبار في آثار ونتائج قدرة الله تعالى أي إلى خلقه كثيرة منها: قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ (البقرة: ١٦٤)، وقوله تعالى: ﭽ

---

[1] الخالدي، د.محمود: **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**. دار الفكر للنشر والتوزيع. عمان. ج١. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. ص٢٣-٢٤.

[2] انظر: حوى، سعيد: **الإسلام**. دار عمار. عمان-الأردن. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. ص٧١٩-٧٤٩.

[3] الدريني، د.فتحي: **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار قتيبة. دمشق. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. المجلد الأول. صفحة و.

ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﭼ (آل عمران: ١٩٠)، وقوله تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﭼ (يونس: ١٠١)، وقوله تعالى في حثه على النظر في المخلوقات كافــة: فإلى عالم الحيوان يقول تعالى: ﭽ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﭼ (الغاشية: ١٧)، وللنظر إلى الفلك والسماء يقول تعالى: ﭽ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﭼ (الغاشية: ١٨)، وإلى النظر لخلق الجبال وأهمية خلقها على استقرار الأرض يقول تعالى: ﭽ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﭼ (الغاشية: ١٩)، وإلى النظر في خلق الأرض يقول تعالــى: ﭽ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﭼ (الغاشية: ٢٠)، بل لقد وعد الله عز وجل بني آدم بما ورد في قوله تعالى: ﭽ□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ ﭼ (فصلت: ٥٣)، (ولا ريب أن "الإراءة" في الآية الكريمة تشمل البصرية والعقلية والانفعال الوجداني، في آنٍ معاً، إذ لا دليل على التقييد)[1]، هذه الإشارات والأمر والحث على النظر والرؤية لا شك أن الإنسان الموضوعي عندما يتحصل على هذه الرؤية وهذا النظر سيصل إلى نتيجة مفادها أن وراء هذا الخلق خالقاً عالماً حكيماً خبيراً قادراً. .... الخ.

كما أن تقرير الإسلام للنتائج لا يعني أنه على إطلاقه، ولكن هذه النتائج يجب أن تكون مرتبطة بقاعدة "الأمور بمقاصدها" وهذه (القاعدة من أهم القواعد وأعمقها جذوراً في الفقه الإسلامي، وقد أولاها الفقهاء عناية بالغة، فأفاضوا في شرحها والتفريع عليها؛ لأن شطراً كبيراً من الأحكام الشرعية يدور حول هذه القاعدة)[2]، وهذه القاعدة تعني (أن الأحكام الشرعية في أمور الناس تتكيف حسب قصدهم من إجرائها، فقد يعمل الإنسان عملاً بقصد معين فيترتب على عمله حكم، ثم قد يعمل مثله بقصد آخر فيترتب على عمله حكم آخر)[3]، وهذه القاعدة مأخوذة من حديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم- (إنما الأعمال بالنيات)[4]، وليس في مقصودي شرح هذه القاعدة ومعرفة أصولها وأحكامها وماذا ينبني عليها، فليس هذا مجال هذه الدراسة، وإنما مجالها هو الكتب الفقهية

[1] الدريني، د.فتحي: **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار قتيبة. دمشق. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. المجلد الأول. ص و.

[2] الندوي، علي أحمد: **القواعد الفقهية**. دار القلم. دمشق. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م. ص٢٨٢.

[3] زيدان، د.عبد الكريم: **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. مكتبة القدس- بغداد. مؤسسة الرسالة- بيروت. الطبعة السادسة. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م. ص٩١.

[4] أخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ ـــ ٢٠٠٤م. الجزء الأول. كتاب بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله– صلى الله عليه وسلم، حديث رقم١. وأخرجه أيضاً في عدة كتب وعدة أبواب، وكانت أرقام الأحاديث هي:٥٤، و٢٥٢٩، و٣٨٩٨، و٥٠٧٠، و٦٦٨٩، و٦٩٥٣. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب قوله- صلى الله عليه وسلم- وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال.بطرف : إنما الأعمال بالنية. (انظر: النووي، محيي الدين: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ج١٣. ص٥٥). واللفظ للإمام البخاري حديث رقم١.

والرسائل الفقهية، وإنما مقصودي أن أبين أنه إذا كانت البراجماتية قد جعلت مبدأها بأن الأمور أو الأحكام أو الأفكار بنتائجها، فإن الإسلام جعل هذه الأشياء بمقاصدها ونياتها، لأنه ينبني على قبول العمل أو رفضه الإخلاص، فبالإخلاص يقبل أي عمل أو لا يقبل، بل إن الإمام البخاري –رحمه الله تعالى- صدر كتابه الصحيح بحديث (إنما الأعمال بالنيات)، (إشارة منه إلى أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى فهو باطل لا ثمر له في الدنيا ولا في الآخرة)[1]، فالنظر إلى النتائج بمقاصدها غير مطلوب في البراجماتية، فسواءً أكان الإنسان هجرته لله ورسوله أم كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فالأمر سيان، المهم النتيجة، أما في الإسلام فالأمر يختلف فإن كانت هجرته لله ورسوله ثم تحصل على دنيا أو امرأة ، فلا بأس في ذلك وهو خير على خير، خير النية وخير النتيجة في الدنيا والآخرة، أما إذا كانت لله ورسوله ولم يتحصل على دنيا أو امرأة فهو أيضاً خير وهو المطلوب، ويتحصل على أجره من هجرته ، أي النتيجة في الآخرة، أما إذا لم تكن هجرته لله ولا لرسوله ولم يتحصل على دنيا أو امرأة بدون نية صحيحة فقد خسر الدنيا والآخرة، أما إذا تحصل على الدنيا أو_المرأة فقد أخذ الدنيا وخسر الآخرة، والنتيجة في نظر الإسلام أنه خاسر، أما في نظر البراجماتية فإن الأول والرابع ناجحان لتحصلهما على نتائج في الدنيا، أما الثاني والثالث فإنهما خاسران لخسارتهما النتائج في الحياة الدنيا، فهي بهذا ينطبق عليها قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭼ (الأعلى: ١٦ – ١٧)، فالآخرة للمؤمن خير كماً ونوعاً وكيفاً ومآلاً، وهي أبقى، فهم خالدون فيها أبداً.

المبحث الثاني: نظرة الإسلام إلى العملية:

السمة الثانية من سمات البراجماتية هي عمليتها: فهذه النتائج يجب أن تكون عملية، والوصول إلى النتائج يكون أيضاً بطريقة عملية، والعملية هي محل صدق الأفكار أو المعتقدات، وقد رأينا عند ذكر هذه السمة أن البراجماتية أنكرت أن تكون الأفكار أو المعتقدات أو الآراء أنها حق أم لا؟ بل كونها عملية أم غير عملية؟، فما هو موقف الإسلام من هذه السمة؟.

يحتل العمل في الإسلام أهمية كبيرة جداً، من هذه الاهتمامات: إن القرآن الكريم رفع من قيمة العمل فقـد (مجد القرآن العمل ورفع قيمته وربط به كرامة الإنسان، وجعله فريضة من فرائضه، يتجلى ذلك في الآيات الكثيرة التي تناولت العمل في مفهومه وطبيعته وأهدافه، وقد تكررت كلمة

[1] ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد: **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. دار المعرفة. بيروت-لبنان. ص٥.

العمل واشتقاقاتها في القرآن الكريم "٣٥٩" مرة، ومعها كلمة السعي "٣٠" مرة، وكلمة الكسب "٦٧" مرة، وهاتان الأخيرتان تردان في الغالب بمعنى العمل وفق السياقات اللغوية والبلاغية للقرآن الكريم)[١].

ومن هذه الاهتمامات أيضاً أن الله تعالى أمر عباده بالعمل، فقال تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (التوبة: ١٠٥). والأمر يفيد الوجوب، فأوجب عليهم العمل، وكان هذا الإيجاب؛ لأن مهمة الإنسان في الأرض وفي الحياة الدنيا الاستخلاف وعمارة الأرض وهي لا تتحقق إلا بالعمل، فإقامة الخلافة وعمارة الأرض واجبة، ولا يتم ذلك إلا بالعمل، فكان العمل واجباً وفرضاً في الإسلام.

كما أن الله تعالى خلق السماوات والأرض وذللها، وخلق الليل والنهار، وذلك حتى يستطيع الإنسان الاكتساب والعمل، كما بينت الآيات في قوله تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭼ (الملك: ١٥)، وقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ (القصص: ٧١ – ٧٣)، وقوله تعالى: ﭽ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭼ (هود: ٧).

كما يدل أيضاً على اهتمام الإسلام بالعمل أنه ربطه بالصلاح وجعل ثوابه: الجنة والفوز برضوان الله تعالى، والآيات في ذلك كثيرة منها قوله تعالى: ﭽ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﭼ (سبأ: ٣٧)، وقوله تعالى: ﭽ □ ﭼ (الطلاق: ١١)، وقوله تعالى: ﭽ □ □ □ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (التغابن: ٩)، وفي مقابل ذلك نجد آيات كثيرة تدل على جزاء العمل السيء منها قوله تعالى: ﭽ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﭼ (الزلزلة: ٨)، وقد يقول معترض: إن دخول الجنة لا يكون بالأعمال وإنما برحمة الله وبفضله، وذلك لحديث رسول الله –صلى الله عليه وسلم- حيث يقول: ("ما من أحد يُدخله عمله الجنة" فقيل: ولا أنت يا رسول الله!؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني ربي برحمة)[٢]، وقد أزال هذا الاعتراض الإمام النووي[١]

---

[1] جالو، أحمد مبشر: **قيمة العمل في الإسلام وفي الفكر الوضعي المعاصر**. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الجزء الأول. ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. ص٦٨.

[2] الحديث بنصه لأبي هريرة، في صحيح مسلم: باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، والحديث له عدة روايات بعدة ألفاظ، وتؤول كلها إلى معنى واحد ، فلأبي هريرة-رضي الله عنه- عدة روايات، ولأبي بكر بن الأشج –رضي الله عنه- رواية، وكذلك لجابر بن عبد الله-رضي الله عنه- روايتان، وكذلك لأم المؤمنين عائشة-رضي الله عنها- رواية. (انظر: النووي، محيي

بشرحه لصحيح مسلم[2] حيث يقول: (وأما قوله تعالى: "ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون"[3]، "وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون"[4] ، ونحوهما من الآيات الدالة على أن الأعمال يدخل بها الجنة، فلا يعارض هذه الأحاديث، بل معنى الآيات أن دخول الجنة بسبب الأعمال، ثم التوفيق للأعمال، والهداية للإخلاص فيها، وقبولها برحمة الله تعالى وفضله، فيصح أنه لم يدخل بمجرد العمل، وهو مراد الحديث، ويصح أنه دخل بالأعمال، أي: بسببها، وهي من الرحمة والله تعالى أعلم)[5]، ومما يدل على ذلك أن الرسول –صلى الله عليه وسلم- في بعض روايات الحديث حث الصحابة على السداد والمقاربة على الأعمال، وفي رواية عائشة –رضي الله عنها- قوله –عليه الصلاة والسلام-: "وأعلموا أن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل"، فهو لم ينههم عن العمل والتواكل على رحمة الله تعالى، بل حثهم على الأخذ بالأسباب لدخول الجنة من خلال الأعمال الصالحة.

والباحث في الإسلام يرى الوجه العملي للإسلام، حتى يستطيع القول إن دين الإسلام إنما هو دين عملي، سواءً بعقيدته أم بشرائعه ، فعقيدته ليست مجرد نظريات وحسب، بل لا بد أن تظهر هذه القواعد والأركان في قلب الإنسان وفي لسانه وفي أعماله، فتظهر في قلبه من خلال اليقين التام بهذه الأركان (الإيمان بالله تعالى، وباليوم الآخر، والملائكة، والنبيين، والكتب، والقدر خيره وشره من الله تعالى)، أما بلسانه فمن خلال النطق بالشهادتين: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، وأما بأعماله فمن خلال عدم القيام بأي أعمال تخل بهذه الأركان سواءً أكانت: قلبية، أو لفظية، أو

الدين: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ج١٧. ص١٥٦-١٥٩.

[1] النووي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ = ١٢٣٣ - ١٢٧٧ م) يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محيي الدين: علامة بالفقه والحديث.مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران، بسورية) واليها نسبته. تعلم في دمشق، وأقام بها زمنا طويلا. من كتبه " تهذيب الأسماء واللغات " و " منهاج الطالبين " و " الدقائق " و " تصحيح التنبيه " في فقه الشافعية. و " المنهاج في شرح صحيح مسلم ".و " رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين ". و" شرح المهذب للشيرازي " و " روضة الطالبين" فقه. (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة. ٢٠٠٢م. ج٨. ص١٤٩.)

[2] الامام مسلم (٢٠٤ - ٢٦١ هـ = ٨٢٠ - ٨٧٥ م) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيرى النيسابوري، أبو الحسين: حافظ، من أئمة المحدثين.ولد بنيسابور، ورحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وتوفي بظاهر نيسابور.أشهر كتبه (صحيح مسلم) جمع فيه اثني عشر ألف حديث، كتبها في خمسة عشر سنة، وهو أحد الصحيحين المعول عليهما عند أهل السنة، في الحديث، وقد شرحه = = كثيرون. (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة. ٢٠٠٢م. ج٧. ص٢٢١.)

[3] النحل:٣٢.

[4] الزخرف: ٧٢.

[5] النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ج١٧. ص١٥٩.

عملية، فالقلبية: كالنفاق والرياء، واللفظية: كسب الذات الإلهية، أو الدين أو الرسول –صلى الله عليه وسلم- وغيرها، أما العملية: كالسجود للصنم، أو إتيان السحرة والكهان الذين يدعون الغيب وغيرها الكثير، أما شريعته فالعبادات من: صلاة، وصوم، وزكاة، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً كلها أعمال، أما أخلاق الإسلام فإنها سلوكيات الإنسان في حياته ولا شك أنها أعمال.

وأيضاً يظهر الوجه العملي للإسلام من خلال سيرة الرسول –صلى الله عليه وسلم- القدوة، فالدارس للسيرة النبوية يرى بكل وضوح الجانب العملي من حياة الرسول –صلى الله عليه وسلم- في جميع حياته منذ بدء الدعوة حتى التحق بالرفيق الأعلى، فأول آية نزلت على رسول الله –صلى الله عليه وسلم-، قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﭼ (العلق: ١)[1]، ولا شك أن القراءة عمل، وبعدها نزل قوله تعالى: ﭽ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﭼ (المدثر: ١ - ٢)[2] ، والقيام ثم الإنذار لا شك أنها أعمال، وذهابه –عليه الصلاة والسلام- إلى الطائف لعرض الإسلام على ثقيف، يظهر من خلاله الجانب العملي لسيرة الرسول –صلى الله عليه وسلم- في تبليغ الدعوة، وكذلك عرضه لنفسه على الناس في مواسم الحج حتى تقبلت دعوته قلة من الأوس والخزرج، ثم هجرته وخروجه –صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة، تظهر الجانب العملي في دعوته –عليه الصلاة والسلام-، فإن عدم قبول قريش للإسلام لا بد له من حل عملي، فكانت الهجرة، وأحداث الهجرة يُرى فيها الجانب العملي من حيث التخطيط، والزمان والمكان وكيفية الخروج. .... الخ. وفي المدينة هناك الكثير من المواقف التي يظهر فيها الجانب العملي للسيرة النبوية المطهرة مثلاً: عند وأد الفتن، والتي كان المنافقون يحاولون إشعالها فيما بين المسلمين، كما حدث في غزوة بني المصطلق، وما تبعه بعد ذلك من نزول آيات سورة المنافقين، قال تعالى:ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ (المنافقون: ٨)[3]، وغيرها الكثير من المواقف التي تؤكد على الجانب العملي للإسلام .

ويتضح الجانب العملي للإسلام في الجهاد، والذي يعد ذروة سنام الإسلام، لقوله –صلى الله عليه وسلم-: (رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد)[4]، و(الجهاد أصيل مكين

---

[1] انظر: ابن هشام: **السيرة النبوية**. حققه وأخرج أحاديثه: سيد رجب. دار ابن رجب. المجلد الأول. ص١٥١.

[2] انظر: ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**. دار المفيد. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. المجلد الرابع. ص٣٩٧-٣٩٨.

[3] انظر: ابن هشام: **السيرة النبوية**. حققه وأخرج أحاديثه: سيد رجب. دار ابن رجب. المجلد الثاني. ص١٩٢-١٩٤

[4] أخرجه: الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة: **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**. تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار. دار الكتب العلمية. بيروت ــ لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م. الجزء الثالث. كتاب الإيمان. باب ما جاء في حرمة الصلاة. حديث رقم: ٢٦١٦.ص٤٤٤. وقال عنه الترمذي حديث حسنٌ صحيح. وأخرجه: النسائي، أحمد بن شعيب أبي

في هذا الدين، وهو روح الإسلام وخلاصته، وهو سر قوته، وعنوان وجوده وحيويته، وهو السبيل المضمون المأمون الذي يسلكه المؤمنون الصادقون، ويصلون به إلى جنات النعيم، وينالون رضوان رب العالمين)[1]. ولا شك أن جهاد الأعداء لتبليغ الإسلام، ودفع الأعداء ورد العدوان، والأخذ على يد الظالم هي أفضل الأعمال.

ويظهر أيضاً الجانب العملي للإسلام في رده على القضايا التي لا يدركها العقل الإنساني ولا يستطيع إدراكها مهما بحث، والتي منها قضية القدر، ففي حديث علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- يقول: (كنا جلوساً مع النبي –صلى الله عليه وسلم- ومعه عود ينكت به الأرض، وقال: ما منكم من أحد إلا كُتب مقعده من النار أو من الجنة، فقال رجل من القوم: ألا نتكل يا رسول الله؟ قال: لا، اعملوا فكل ميسرٌ، ثم قرأ "فأما من أعطى واتقى")[2]، وهذا الرد للرسول –صلى الله عليه وسلم- الذي يأمر فيه بالعمل دون الخوض في مناقشات لا طائل تحتها ولا فائدة فيها ولن يصل فيها الباحث إلى نتيجة، فيضيّع جهده وتعبه دون الوصول إلى نتائج محددة، سواءً أكانت عملية –كما تريد البراجماتية-، أو نتائج نظرية –كما تريد المثالية-، وبالتالي فإنه من الأفضل والأسلم للإنسان أن لا يبحث في هذه القضية بل يعمل العمل الصالح ليكون من أصحاب الجنة، ويبتعد عن عمل المعاصي والفواحش حتى لا يكون من أهل النار، وكما رأينا فإن الإسلام بمجمله وتفاصيله يدعو إلى العمل ولكن هذا العمل مسبوق بنية صحيحة؛ ولذلك فالإسلام لا يدعو إلى الركون، والوقوف وعدم الحركة وعدم العمل، ولو طبق البراجماتيون مقياسهم العملي على الإسلام، لوجدوا أن النتائج التي يحققها الإسلام –أي عقيدته وتشريعاته وأخلاقه- على الفرد أو على المجتمع، أو حتى على

عبد الرحمن: **سنن النسائي الكبرى**.تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري مع سيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م. الجزء السادس. جديث رقم ١١٣٩٤.ص٤٢٨. وأخرجه: الصنعاني، أبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع: **المصنف**. تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهري. دار الكتب العلمية. بيروت ـ لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.المجلد العاشر. باب: أي الأعمال أفضل.حديث رقم: ٢٠٤٧١. وراوي الحديث الصحابي الجليل معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ وهو جزء من حديث طويل وهو: عن معاذ بن جبل قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فأصبحت قريبا منه ونحن نسير فقلت: يا نبي الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويبعدني عن النار؟ قال: لقد سألت عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه تقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت. ثم قال ألا أدلك على أبواب الخير: الصوم جنة، والصدقة تطفئ الخطيئة= =كما يطفئ الماء النار، وصلاة الرجل من جوف الليل ثم تلا { تتجافى جنوبهم عن المضاجع } حتى "يعلمون"، ثم قال: ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟ قلت: بلى يا رسول الله. قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد، ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟ قلت: بلى يا رسول الله. فأخذ بلسانه فقال: كف عليك هذا. قلت: يا رسول الله وإنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ قال: ثكلتك أمك يا معاذ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو قال على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم؟

[1] الخالدي، د.صلاح عبد الفتاح، من تقديمه لـ: **مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق**.للدمياطي، أحمد بن إبراهيم ابن النحاس الدمشقي.دار العلوم للنشر والتوزيع. عمان. ص٥. وهي من كلمات الدكتور صلاح الخالدي في تقديمه.

[2] البخاري، الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر. مؤسسة المختار. القاهرة. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. المجلد الثالث. ص١٤٧٠. والحديث برقم ٦٦٠٥.

الكون، نتائج عملية، وإلى هذا أشار علماء الإسلام على اختلاف اتجاهاتهم فمثلاً: "ابن رشد"[1] يذهب إلى أن مقياس التفاضل بين الأديان السماوية هو ما فيها من حث على العمل، وتوجيه إلى السلوك[2]. وكذلك الإمام "مالك"[3] أنكر الجدل وحث على العمل بقوله: الكلام في الدين أكرهه،ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل[4]. وهذه الكراهية التي صرح بها الإمام "مالك" للكلام إذا كان لمجرد الجدل والتنظير والمناقشة، وليس إذا كان وراءه عمل أو اهتداء إلى الصحيح والصواب.

كما أن الإسلام عندما أمر بالأعمال فإنه يشمل بذلك أعمال الدنيا والآخرة، بمعنى أن هناك أعمالاً للدنيا وذلك لعمارتها وتحقيق الاستخلاف في الأرض، ولا تكون هذه العمارة ولا يكون هذا الاستخلاف إلا بهذه الأعمال، وهذا ما سماه ابن خلدون[5] في مقدمته المعاش وأصنافه ومذاهبه، فالحياة لا تحصل إلا بالعيش ، ثم ذكر أنواع المعاش والتي منها: الصناعة، والتجارة، والزراعة.

---

[1] ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف. من أهل قرطبة.عني بكلام أرسطو وشرحه ولخصه ونقاه، وزاد عليه زيادات كثيرة.وصنف نحو خمسين كتابا، منها " التحصيل " في اختلاف مذاهب العلماء، و " الحيوان " و " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " و "الضروري " في المنطق، و" منهاج الأدلة " في الأصول، و " المسائل " في الحكمة، " وتهافت التهافت " في الرد على الغزالي، و " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " في الفقه، و " جوامع كتب أرسطاطاليس " في الطبيعيات والالهيات، و " تلخيص كتب أرسطو " وكان دمث الأخلاق، = =حسن الرأي. عرف المنصور (المؤمني) قدره فأجله وقدمه. واتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة إلى وطنه، فعاجلته الوفاة بمراكش، ويلقب بابن رشد " الحفيد " تمييزا له عن جده أبي الوليد محمد بن أحمد (المتوفى سنة ٥٢٠) . (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة. ٢٠٠٢م. ج٥. ص٣١٨.)

[2] انظر: ابن رشد، الوليد بن محمد: **تهافت التهافت**. تحقيق: د.سليمان دنيا. دار المعارف بمصر. ١٩٦٥م. ص٨٦٩.

[3] الإمام مالك بن أنس: بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي، أبو عبد الله المدني الفقيه، إمام الهجرة، مات سنة تسع وسبعين ومائة، وكان مولده سنة ثلاث وتسعين. (العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **تقريب التهذيب**. اعتنى به ورتبه: حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية. عمان ــ الأردن. الرياض ــ السعودية.ص٥٧٥.

[4] انظر:ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: **تحريم النظر في كتب الكلام**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية. دار عالم الكتب. الرياض. الطبعة الأولى. ١٩٩٠م. ص٣١.

[5] ابن خلدون(٧٣٢ - ٨٠٨ هـ = ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م):عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، من ولد وائل بن حجر: الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس. ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها الظاهر برقوق. وولي فيها قضاء المالكية، ولم يتزي بزي القضاة محتفظا بزي بلاده. وعزل، وأعيد. وتوفي فجأة في القاهرة.اشتهر بكتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر" ، وأوله "المقدمة" وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها. ومن كتبه "شرح البردة" وكتاب في "الحساب" ورسالة في "المنطق" و "شفاء السائل لتهذيب المسائل" وله شعر. (الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. **الأعلام**. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة. ٢٠٠٢م. ج٣. ص٣٣٠.)

.... الخ[١]، كما أن هناك أعمالاً تكون للآخرة وهي العبادات[٢]، أي الصلاة والزكاة والصوم وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وغيرها من نوافل الأعمال، ومع هذا فإن الإسلام يجعل جميع الأعمال الدنيوية والأخروية عبادة إذا ما أخلص الإنسان نيته في أعماله لله تعالى، فالتاجر أو الصانع وغيرهما إذا ما ابتغى الواحد منهم في عمله تحقيق الغاية من خلقه في الأرض فإنه لا شك له الأجر والثواب العظيم في الآخرة، (ففي الإسلام يملك الإنسان أن يعيش لدنياه وهو يعيش لآخرته، وأن يعمل لله وهو يعمل لمعاشه، وأن يحقق كماله الإنساني الذي يطلبه الدين، في مزاولة نشاطه اليومي في خلافة الأرض، وفي تدبير أمر الرزق، ولا يتطلب منه هذا إلا أمراً واحداً: أن يخلص العبودية لله في الشعائر التعبدية وفي الحركة العملية على السواء)[٣].

وأيضاً فإن الإسلام عندما حث على الأعمال، أمر أن تكون هذه الأعمال مرتبطة بالأخلاق الإسلامية: ومنها الأمانة والإخلاص؛ - مع ملاحظة أن الإسلام جعل الأخلاق من الدين- يقول تعالى: ﭽ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﭼ (القصص: ٢٦)، وكما جاء في الحديث الشريف: عن أبي موسى الأشعري[٤] –رضي الله عنه- قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم- : "الخازن الأمين الذي يؤدي ما أمر به طيبة نفسه أحد المتصدقين"[٥]، وهذان الخُلقان (يتوقف عليهما مودة العمل وحسن الإنتاج. .... وهما في المؤمن على أكمل صورة وأروع مثال،

---

[1] انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: **المقدمة**. دار القلم. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٧٨م. فصل في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه. ص٣٨٣.

[2] وتقسيم الشريعة إلى ("عبادات" و"معاملات" مسألة جاءت متأخرة عند التأليف في مادة الفقه، ومع أنه كان المقصود به –في أول الأمر- مجرد التقسيم "الفني" الذي هو طابع التأليف العملي، إلا أنه –مع الأسف- أنشأ فيما بعد آثارٌ سيئة في التصور. تبعته –بعد فترة قصيرة- آثاراً سيئة في الحياة الإسلامية كلها، إذ جعل يترسب في تصورات الناس أن صفة "العبادة" إنما هي خاصة بالنوع الأول من النشاط الإنساني الذي يتناوله "فقه العبادات"، بينما أخذت هذه الصفة تبهت بالقياس إلى النوع الثاني من النشاط، الذي يتناوله "فقه المعاملات"، وهو انحراف بالتصور الإسلامي لا شك فيه، فلا جرم يتبعه انحراف في الحياة كلها في المجتمع = =الإسلامي ليس في التصور الإسلامي نشاط إنساني لا ينطبق عليه معنى العبادة، أو لا يطلب فيه تحقيق هذا الوصف، والمنهج الإسلامي كله غاية في تحقيق معنى العبادة أولاً وأخيراً).(قطب، سيد: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٣هـ- ١٩٨٣م. ص١٠٩).

[3] قطب، سيد:**خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٣هـ- ١٩٨٣م. ص١٠٩.

[4] أبو موسى الأشعري هو: عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار، صحابي مشهور، استعمله عمر ثم عثمان –رضي الله عنهما-، وهو أحد الحكمين بصفين، مات سنة خمسين وقيل بعدها. انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر: **تقريب التهذيب**. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار المعرفة. بيروت-لبنان. ج١. ص٤٤١.

[5] أخرجه الإمام البخاري في صحيحه. كتاب الإجارة، باب استئجار الرجل الصالح، برقم ٢٢٦٠، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه: كتاب الزكاة، باب أجر الخازن الأمين.... ، برقم ٢٣٦٠. (انظر:النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حقق أصوله وخرج أحاديثه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت-لبنان. الطبعة السادسة. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ج٧. المجلد الرابع. ص١١٢). واللفظ للبخاري.

فالصانع المؤمن –مثلاً- ليس همه مجرد الكسب المادي من صنعته، أي إرضاء صاحب المصنع إن كان يعمل عنده بأجر، ولكنه أمين على صنعته يخلص فيها جهده، ويرقب فيها ربه، ويرعى حق إخوانه)[1]، كما أن هناك أخلاقاً أخرى مثل الصدق، وذلك لقوله –صلى الله عليه وسلم- (التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء)[2]، ومن الأخلاق التي حث عليها الإسلام الوفاء بالعهود والعقود، لقوله تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﮏ ﭼ (المائدة: ١)، وقوله تعالى في عرضه لصفات المؤمنين: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ (المؤمنون: ٨)، وغير ذلك من الأخلاق الإسلامية، وقد قال الإمام الغزالي في آداب الكسب والمعاش:(فإن رب الأرباب ومسبب الأسباب جعل الآخرة دار الثواب والعقاب، والدنيا دار التحمل والاضطراب والتشمر والاكتساب، وليس التشمر في الدنيا مقصوراً على المعاد دون المعاش، بل المعاش ذريعة إلى المعاد ومعين عليها، فالدنيا مزرعة الآخرة، ومدرجة إليها، ولن ينتهض من طلب الدنيا وسيلة إلى الآخرة وذريعة ما لم يتأدب في طلبها بآداب الشريعة)[3]، هذه هي نظرة الإسلام إلى العمل، فللعمل أهمية كبيرة في الإسلام- كما رأينا- ، فهو مرتبط بالإيمان وأساسه الإخلاص، وشموله للدنيا والآخرة، كما أنه مرتبط بالأخلاق الإسلامية.

أما بالنسبة للبراجماتية، فلا تهتم إذا كان العمل مبنياً على الإخلاص أم لا، المهم العمل، والعمل الذي تريده هو العمل الدنيوي الذي يتطور ويتفاعل مع الحياة ويعطي الرفاهية للإنسان، وأما العمل الأخروي فلم تبحثه ولا تقره إلا إذا كان له نتائج في الحياة الدنيا، وأيضاً لم تربط الأخلاق بالعمل ، بل جعلته قائماً على التجربة والخبرة ، كما أن الأخلاق المرتبطة بالعمل نسبية بحسب الظروف والزمان والمكان، وهذا ما لا يقبله الإسلام تماماً.

وإذا كان يظن أن الجانب العملي في الفلسفة البراجماتية يقدم حلاً للمشكلات في الحياة الدنيا، فإن الإسلام كله تطبيقات عملية من لا إله إلا الله إلى إماطة الأذى عن الطريق، والتي هي شعب الإيمان

---

[1] القرضاوي، د.يوسف: **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤١٧هـ-١٩٩٦م. ص١٦٣.

[2] أخرجه الترمذي في السنن. ابن العربي، أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المالكي (٥٤٣هـ): **عارضه الآحوذي بشرح صحيح الترمذي**، وضع حواشيه: الشيخ جمال مرعشلي، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م. المجلد الثالث، ج٥، كتاب البيوع، باب: ما جاء في التجار وتسمية النبي –صلى الله عليه وسلم- إياهم. حديث رقم ١٢٠٩: وقال أبو عيسى –الترمذي- هذا حديث حسن. وقال الشارح: وهذا الحديث وإن لم يبلغ درجة المتفق عليه من الصحيح فإن معناه صحيح؛ لأنه جمع الصدق والشهادة بالحق والنصح للخلق. ص١٦٨-١٦٩. وأخرجه الحاكم في مستدركه. كتاب البيوع، حديث رقم ٢١٤٣. المجلد الثاني. الحاكم، الحافظ أبي عبد الله النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**. دار ابن حزم. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م. ص١٠.

[3] الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**. علق عليه: جمال محمد – محمد سيد. دار الفجر للتراث. القاهرة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ج٢. ص٨٣.

كما قال -عليه الصلاة والسلام- في الحديث الذي يرويه أبو هريرة[1] - رضي الله عنه- حيث قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم-:(الإيمان بضع وسبعون شعبة ،أو بضـــع وستـــون شعبـــة فأفضلهـــا قـــول لا إلـــه إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)[2].

المبحث الثالث: نظرة الإسلام إلى التجربة:

السمة الثالثة من سمات البراجماتية أنها قائمة على التجربة، على الخبرة، فلا تقبل الفلسفة البراجماتية النتائج إلا إذا تحققت عن طريق التجربة والخبرة، وهذه السمة أصلها أن الفلسفة البراجماتية اعتمدت اعتماداً كلياً على المنهج التجريبي، هذا المنهج المعتمد على الحواس، فلا تؤمن البراجماتية بشيء إلا ما وقع تحت الحواس وأتى عن طريق التجربة من خلال المنهج التجريبي، وعلى هذا فإن أي فكرة أو اعتقاد عند البراجماتية (ينبغي أن يكون محققاً لأمرين:

الأول: خضوعه للتجربة؛ بمعنى أن يكون مما يستجيب لعمل الحواس فيه، وأن يتقبل إجراء التجارب المعملية عليه.

وثانياً: أن تُنتج هذه التجارب ثمرة معجلة، تُوضع بين يدي من يُدعى لهذا المذهب، ويُراد له أن يدين به)[3]. أو يُدعى إلى هذه الفكرة، أو تلك العقيدة. ...الخ. وقد عرضنا –سابقاً- أن الذي أسس هذا المنهج هم العلماء المسلمون، و(يكفي أن نعلم أن الاتجاه التجريبي، الذي قامت عليه الحضارة الصناعية العالمية -وتحديداً في الغرب- الحاضرة، لم ينشأ ابتداءً في الغرب، وإنما نشأ في الجامعات الإسلامية في الأندلس والمشرق، مستمداً أصوله من التصور الإسلامي وتوجيهاته، إلى الكون وطبيعته الواقعية ومدخراته وأقواته)[4]، والنتائج التي توصل إليها الغرب من خلال العلم التجريبي وصلت إلى درجةٍ بهرت الناس؛ ولذلك آمن الغربيون بكل ما تصل إليه حواسهم، وأسقطوا كل ما لا تستطيع أن تصل إليه هذه الحواس، وجعلوه مصدر المعرفة الوحيد وأغلقوا منافذ المعرفة الأخرى جميعاً، وساعدهم على ذلك طبيعتهم المادية الخالصة؛ ولذلك فإنهم يؤمنون بكل ما يحمل

---

[1] عبد الرحمن بن صخر الدوسي، من اليمن، أسلم في السنة السادسة للهجرة، مات في العقيق سنة ٥٨هـ- ثم حمل إلى المدينة ودفن بها. (انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد: **الإصابة في تمييز الصحابة**. دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان. طبعة سنة ١٣٥٩هـ. ج٤. ص٢٠٠-٢٠٨.)

[2] أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب: بيان عدد الإيمان وأفضلها وأدناه، وفضيلة الحياء، وكونه من الإيمان، حديث رقم:١٥٢.(انظر: النووي، محيي الدين: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان. المجلد الأول. ص١٩٥). وأخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ ـ ٢٠٠٤م.الجزء الأول.كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، حديث رقم٩.ص١٥. لنفس الراوي. واللفظ للإمام مسلم.

[3] الخطيب، عبد الكريم: **التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته**. الطبعة الأولى. ص٣٨. لا يوجد دار نشر.

[4] الخالدي، د.محمود: **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**. دار الفكر للنشر والتوزيع. عمان. ج١. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. ص٢٠.

خاتم التجريب، ويجعلونه قضية مسلمة لا تحتمل الشك أو التأويل، وكل ما لا يخضع تحت التجريب فهو خرافة[1]. ولكن هل يَصلح أن يكون المنهج التجريبي مصدراً لكل المعارف البشرية؟ هل يمكن تطبيق المنهج التجريبي على كافة العلوم سواءً الاجتماعية أو الإنسانية أوغيرها؟ هل كل القضايا التي لا تخضع للتجربة ليست علمية؟ مثلاً: أي قضية خيرية تتحدث عن شيء لا يمكن تجربته هي ليست قضية علمية[2]، لا شك أن الفلسفة البراجماتية حينما جعلت المصدر الوحيد لها هو التجربة، قد أخطأت خطئاً كبيراً، وضيقت واسعاً وذلك لأسباب عديدة منها:

١- (التجربة والمشاهدة ليستا وسيلتي العلم القطعيتين، والعلم لا ينحصر في الأمور التي شوهدت بالتجربة المباشرة، لقد اخترع الكثير من الآلات والوسائل الحديثة للملاحظة الواسعة النطاق، ولكن الأشياء التي تلاحظها بهذه الوسائل كثيراً ما تكون أموراً سطحية، وغير مهمة نسبياً، أما النظريات التي يتوصل إليها بناءً على هذه المشاهدات فهي أمورلا سبيل إلى ملاحظتها، والذي يطالع العلم الحديث يجد أن أكثر آرائه "تفسير للملاحظات" وأن هذه الآراء لم تجرب مباشرة، ذلك أن بعض الملاحظات يحمل العلماء على الإيمان بوجود بعض حقائق غير مشاهدة قطعياً، فأي عالم من علماء عصرنا لا يستطيع أن يخطو خطوة دون الاعتماد على ألفاظ مثل: القوة، والطاقة، وغيرها)[3]، أي يوجد كثير من الأشياء لا تقع تحت إدراك الحواس سواءً أكان هذا الإدراك مباشرة من الحواس أو من خلال آلات المخترعين، ومع هذا فإن الإنسان لا ينكرها، مثل: القوة أو الطاقة، أو الجاذبية، فكثير من الاختراعات قائمة على مراعاة هذه الظاهرة التي لا تحضع للحواس، وإنما يدركها الإنسان من خلال آثارها، وأيضاً كالكهرباء فنحن نعلم أن لحدوث الكهرباء لا بد من شحنات موجبة، وشحنات سالبة، ولكن ماهية هذه الشحنات لا تدركها حواسنا، ولا تدرك شيئاً منها إلا آثارها مثل: الضوء، تشغيل الأدوات الكهربائية. .... الخ. إذن (إنه لا يحق لنا أن ننكر وجود أشياء لمجرد أننا لا ندركها بحواسنا)[4].

٢- إن (كثيراً من الحقائق لا يتوقف إثباتها على الحواس بل يكفي في إثباتها الفكر وحده دون حاجة إلى تأييدها بمشاهدة أو تجربة، ومن هذه الحقائق ما يسمى بالبدهيات، وهي القضايا التي إذا عرضت على العقل السليم كان مجرد عرضها كافياً في إثباتها والتسليم بمقتضاها، فهي في غنى عن

---

[1] انظر: قطب، محمد: **الإنسان بين المادية والإسلام.** دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الثالثة. ١٩٦٠م. ص٥٣-٥٤.

[2] انظر: العلواني، طه جابر: **إسلامية المعرفة.** مؤسسة الأعراف للنشر. قم- إيران. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ص١٠-١١.

[3] خان، وحيد الدين: **الإسلام يتحدى.** تعريب: ظفر الإسلام خان. مراجعة وتحقيق: دكتور عبد الصبور شاهين. دار البحوث العلمية. الطبعة الأولى. ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م. ص٦٢-٦٣.

[4] الطنطاوي، علي: **تعريف عام بدين الإسلام.** مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة عشرة. ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م. ص٥١.

أن يبرهن عليها مثل: الواحد نصف الاثنين، والضدان لا يجتمعان، والأثر لا بد له من مؤثر وما شابه ذلك)[1].

٣- إن المنهج التجريبي يقف عاجزاً عن تفسير الأمور الغيبية، كالروح، أو الموت، أو ما بعد الموت، فلا يستطيع تفسيرها لأن (هذا الجانب لا يمكن للمعمل أن يبحثه، لأن الحواس لا تدركه)[2]. وعلى هذا فإن الغرب بمقدار ما ترقى وارتفع في ميدان العلوم الطبيعية المادية، فقد تخلف في ميدان المدركات اليقينية مما يدخل تحت اسم الغيبيات والمجردات العقلية، أي البديهيات[3].

٤- أيضاً تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية له محاذير كثيرة منها: أن النفس الإنسانية لا تقاس بمقاييس المادة، ولا تخضع لأنابيب الاختبار، ذلك أن النفس الإنسانية شيء قائم بذاته لا يدرس دراسة معملية، فالإنسان ليس كالحيوان الذي تجرى عليه التجارب، وهذه التجارب لا تنطبق عليه تماماً لأنه يمتاز بين الكائنات بالعقل والإرادة، وعليه فإن وضع الإنسان تحت الاختبار وفي المختبرات المعملية مسألة عسيرة كل العسر ولا تستطيع أن تحقق نتائج مضبوطة أو صحيحة، وكل ما يمكن الوصول إليه من هذه التجارب سيظل عاملاً مساعداً لإلقاء الضوء أو التوضيح، ولكنه لا يستطيع أن يقرر حقيقة ما بالنفس الإنسانية كما تقرره الأنابيب بالنسبة للمختبرات المادية[4]، كما أنه (إذا أدركنا التعقيد الهائل للطبيعة النفسية والاجتماعية للإنسان، وتعدد العوامل التي تؤثر على السلوك الإنساني في وقت واحد، واستحالة تثبيت بعضها أو إخضاع البشر للتجربة المعملية، أدركنا التخبط الهائل للعلوم الاجتماعية وتوالي النظريات المتناقضة في ميدان العلوم السلوكية والاجتماعية والتربوية، ولما كانت آثار الأخطاء في هذه المجالات لا تتضح في أمد قصير، ولا يسهل تلافي آثارها المدمرة بعد أن تصل إلى مداها في تكوين الجماعات الإنسانية والتأثير على بنيتها)[5]، أدركنا مدى خطأ تطبيق المنهج التجريبي على العلوم الإنسانية سواءً النفسية، أو الروحية، أو حتى التاريخية.

٥- إن هذه الحواس كثيراً ما تخطيء وتعطي نتائج غير صحيحة، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومن ذلك ما ذكره الإمام الغزالي –رحمه الله تعالى- في كتابه المنقذ من الضلال، حيث يقول: (من أين

[1] السلقيني، إبراهيم: **منهج البحث العلمي في الإسلام**. بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. العدد٣. المجلد الأول. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م. ص٤٦٢.

[2] قطب، محمد: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الثالثة. ١٩٦٠م. ص٥٨.

[3] انظر: البوطي، د.محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية**. دار الفكر المعاصر. بيروت- لبنان. دار الفكر. دمشق- سوريا. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ص٥٣.

[4] انظر: الجندي، أنور: **قضايا العصر في ضوء الإسلام**. مجمع البحوث الإسلامية. ١٣٩١هـ- ١٩٧١م. ص٣٤.

[5] أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م. ص٢٣٢.

الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة، وبعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدرج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار)[1]. وهناك أمثلة كثيرة على خداع الحواس: كالسراب، وانكسار الأشياء المستقيمة عند وضعها في الماء وغيرها الكثير.

٦- هناك كثير من المعارف وصلت إلينا سماعاً وخبراً ولم تخضع للمشاهدة أو تقع تحت الحواس ومع ذلك تصل في صدقها إلى اليقين، مثل الوقائع التاريخية، أو الوقائع الحاضرة التي لم نشاهدها، فهل يعني عدم مشاهدتها أو الإحساس بها أننا يجب أن ننكرها؟

بهذه الردود نصل إلى أن المنهج التجريبي ليس هو المصدر الوحيد الذي تتوقف عليه المعرفة، فلا بد من وجود مصادر أخرى للمعرفة، ولا يمكن إنكارها.

فما هو موقف الإسلام من المنهج التجريبي؟ وهل له منهج خاص بالمعرفة؟ ذكرنا سابقاً أن العلماء المسلمين هم الذين أسسوا المنهج العلمي التجريبي بقواعده وخطواته، ولكن للأسف فإن الغرب أخذ فقط هذه الخطوات وطرح القواعد، والمنهج الإسلامي في المعرفة منهج متكامل، فالحواس لها مجالها، والعقل له مجاله، وقد أضاف الإسلام أيضاً طريق الوحي كمصدر أساسي للمعرفة، فالحواس مجالها فيما يقع تحت التجربة والمشاهدة، وكذلك العقل مجاله في القضايا المجردة التي لا تستطيع الحواس أن تدركها، فلا تستطيع الحواس الوصول في هذه القضايا إلى نتائج لأنها لا تقع تحت الحواس، فالعقل (لا يستطيع أن يدرك شيئاً، حتى يحصره بين اثنين: الزمان والمكان، فما لم ينحصر بينهما لم يدركه العقل بنفسه،فما كان خارجاً عنهما من مسائل الروح، وأمور القدر، وآلاء الله وصفاته، فلا حكم للعقل عليه، ثم إن العقل محدود، لا يحكم على غير المحدود، ولا يستطيع أن يحيط به)[2]، فالإنسان (عاجز في البداية والنهاية عن الوصول إلى الحقائق الكلية إذ أن الإنسان خلق ضعيفا وقدراته محدودة وعلمه قليل)[3]، و أيضاً مجال الوحي الذي لا يستطيع العقل أن يصل فيه إلى نتائج مهما فكر وحلل واستنتج؛ لذلك (لا بد من مصدر خارجي يعرفه الجواب، فطاقاته لا تستطيع أن تصل به إلى جواب دقيق)[4]، وكما أن القرآن الكريم أمر المسلمين باستخدام الحواس وتفعيل العقل وإعماله، نهى عن السؤال عما لا يستطيع الإجابة عليه سواءً بالحواس أو بالعقل، فقال تعالى:

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **المنقذ من الضلال**. حققه وقدم له: محمود بيجو، راجعه: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الشيخ عبد القادر الأرناؤوط. ص٣٣.

[2] الطنطاوي، علي: **تعريف عام بدين الإسلام**. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة عشرة. ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م. ص٥٤.

[3] الشرقاوي، د.حسن : **الأخلاق الإسلامية**. دار المعرفة الجامعية. ١٩٩٩م. ص١٨.

[4] العلواني، طه جابر: **إسلامية المعرفة**. مؤسسة الأعراف للنشر. قم- إيران. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ص٣٢.

چ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ چ (الإسراء: ٣٦)، وعلى هذا فـ(لكل قضية من القضايا ولكل نوع من الدعاوي نوع من الأدلة العلمية يناسبها، فالدعاوي المتعلقة بطبائع الأشياء المادية يستدل عليها بالبراهين التجريبية المحسوسة والدعاوي المتعلقة بالمجردات لا يقبل معها إلا براهينها المسلمة)[1]. والعلماء المسلمون وضعوا قاعدة جليلة للبحث العلمي (لم يعرف مثلها عند غيرهم، وهي قولهم: إن كنت ناقلاً فالصحة، أو مدعياً فالدليل)[2]؛ أي (أن موضوع البحث لا يخلو دائماً من أن يكون خبراً منقولاً أو دعوى مزعومة، فأما ما قد يكون منه خبراً فإن البحث فيه ينبغي أن يكون محصوراً في تحقيق النسبة بينه وبين مصدره)[3]. بناءً على قاعدة التثبت التي أمر القرآن الكريم المسلمين أن يتبعوها قال تعالى: چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ چ (الحجرات: ٦)، فالتبين من صحة طريق الخبر "السند، سلسلة الرواة"، وكذلك التبين من صحة الخبر نفسه "المتن"، يصل بنا إلى الحكم على هذا الخبر بالصدق أو الكذب، وهذا التبين وهذا المنهج -والذي لا يوجد عند أمة من الأمم- هو ما سماه العلماء: علم الجرح والتعديل، فالعلماء المسلمون لم يقبلوا الحديث النبوي الشريف -والذي هو معرفة عن طريق السماع- من رواية دون عرضه على علم الجرح والتعديل، للتأكد والتثبت من صحة الرواية عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- ، وعلى هذا فإن في الإسلام كل (قضية من القضايا لا يمكن إثباتها مجردة من الدليل، بل لا بد أن تكون مستندة إلى دليل يدعمها، وبمقدار صحة الدليل وقطعيته تكتسب القضية الصحة والثبوت، وهذا ما صرح به القرآن الكريم في مواضع مختلفة منها قوله تعالى: چ ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ چ (البقرة: ١١١))[4]؛ إذن الحواس لها مجالها ومنهجها كما أنها وسيلة، والعقل الذي يحلل ويقارن ويستنتج له مجاله ومنهجه وهو أيضاً وسيلة، والوحي هو المصدر الحقيقي للمعرفة، فلا يتداخل أو يتناقض أحدهما مع الآخر؛ لذلك حينما يحدث هذا التداخل فلا بد أن تكون النتائج غير صحيحة وغير سليمة، ومن ذلك ما بوّب له الإمام مسلم في صحيحه، حيث يقول: باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره -صلى الله عليه وسلم- من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ثم

---

[1] السلقيني، إبراهيم: **منهج البحث العلمي في الإسلام**. بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. العدد٣. المجلد الأول. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م. ص٤٦٤.

[2] البوطي، أ.د.محمد سعيد رمضان: **كبرى اليقينيات الكونية**. دار الفكر المعاصر. بيروت- لبنان. دار الفكر. دمشق- سوريا. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ص٣٤.

[3] المرجع السابق: ص٣٤.

[4] السلقيني، إبراهيم: **منهج البحث العلمي في الإسلام**. وهو منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. العدد٣. المجلد الأول. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م. ص٤٦٤.

ذكر في هذا الباب ثلاثة أحاديث هي: عن موسى بن طاعة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم- بقوم على رؤوس النخل، فقال: "ما يصنع هؤلاء"، فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيتلقح، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم-: "ما أظن ذلك يغني شيئاً"، قال: فأُخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله –صلى الله عليه وسلم- بذلك فقال: "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً، فلا تؤاخذني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوه، فإني لم أكذب على الله عز وجل"، الحديث الثاني: رواه رافع بن خديج قال: قدم نبي الله –صلى الله عليه وسلم- المدينة، وهم يأبرون النخل، يقولون يلقّحون النخل، فقال: "ما تصنعون؟". قالوا: كنا نصنعه، قال: "لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً". فتركوه، فنفضت أو فنقصت. قال: فذكروا ذلك له فقال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي، فإنما أنا بشر"، والحديث الثالث: ما رواه أنس، أن النبي –صلى الله عليه وسلم- مر بقوم يلقحون، فقال: "لو لم تفعلوا لصلُح" قال: فخرج شيصاً، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟". فقالوا: قلتَ كذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[1]؛ لذلك يقول الإمام النووي في شرح هذه الأحاديث: (قال العلماء: قوله –صلى الله عليه وسلم-: من رأيي، أي: في أمر الدنيا ومعايشها لا على التشريع، فأما ما قاله باجتهاده –صلى الله عليه وسلم- ورآه شرعاً يجب العمل به، وليس أبار النخل من هذا النوع بل من النوع المذكور قبله)[2].

إن القرآن يدعونا إلى الأخذ بهذه المصادر الثلاث للمعرفة، ومن ذلك يقول تعالى عن الحواس: چڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ (عبس: ٢٤ – ٣١)، وقال تعالى أيضاً: چٺ ٺ ٺ ٿ ٿ چ (الطارق: ٥)، وقال تعالى: چڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ چ(العنكبوت: ٢٠)، وقال تعالى عن العقل: چک گ گ گ گ ڳ ڳ چ (البقرة: ٢٤٢)، وقال تعالى أيضاً: چڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ چ (العنكبوت: ٤٣)، بل إن الله تعالى بين في كتابه من الأدلة الشرعية العقلية ما يدل إثبات تفرده بالألوهية، كقوله تعالـــى: چۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې چ (الأنبياء: ٢٢)، وهذا البرهان يسمى برهان التمانع، وتقرير الدليل كما يسوقه علماء الكلام لو كان في السماوات والأرض إله غير الله لتنازعت الإرادتان، بين سلب

---

[1] الأحاديث الثلاثة أخرجها مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل. باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره –صلى الله عليه وسلم- من معايش الدنيا، على سبيل الرأي. انظر:النووي محيي الدين. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. تحقيق الأصول: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعارف. بيروت- لبنان. المجلد الثامن. ص١١٥- ١١٧. وفي شرح الألفاظ يقول الإمام النووي – رحمه الله تعالى-: يلقحونه: هو بمعنى يأبرون في الرواية الأخرى ومعناه: إدخال شيء طلع الذكر في طلع الأنثى فتعلق بإذن الله تعالى. فنفضت أو فنقصت: ومعناه: أسقطت ثمرها. وشيصاً: وهو البسر الرديء الذي إذا يبس صار حشفاً. وقيل: أردأ البسر. وقيل تمر رديء. وهو متقارب.

[2] النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان. ج١٧. ص١١٦.

وإيجاب، وأن هذا التنازع يؤدي إلى فسادهما لتناقض الإرادتين، ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد، فكانت الوحدانية، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ (النساء: ٨٢)، وإذا ثبت أنه ليس فيه اختلافٌ ولا تضارب في مقرراته ولا عباراته فإنه يثبت النقيض، وهو أنه من عند الله تعالى[١].

نخلص إلى أن الإسلام يأخذ المنهج التجريبي ولكن نطاقه وحدوده هي المادة فقط دون إلغاء للمصدرين الآخرين: العقل والوحي، بل إن الوحي هو الذي يأمر المسلمين بالأخذ بمصدري: الحس والعقل كمصادر للمعرفة، كما أن الإسلام أعطى القضايا العقلية المسلمات الكلية، وأعطى العلوم الطبيعية الوجهة والغاية، مما يعني تكامل النظرية الإسلامية لمصدرية المعرفة، ومع أن البراجماتية أقرت المصدر العقلي للمعرفة إلا أنها قررت أنه لا بد أن يكون المنهج التجريبي مصاحباً للصدق العقلي بنظريتيه (الاتساق، والتطابق).كما أنها لم تقرر مصدرية الوحي.

المبحث الرابع: نظرة الإسلام إلى التغيير:

من سمات البراجماتية التغيير المطلق، فلا شيء ثابت بتاتاً، فالأفكار تتغير بتغير الزمان، والأحوال، والأماكن، وكذلك المعتقدات، بل كل شيء، وهي قالت بذلك استناداً إلى المنهج التجريبي، ونظرية التطور؛ ولذلك لا وجود لحقائق نهائية وثابتة وباقية عند البراجماتية، وهذا أدى إلى قول البراجماتية بعدم وجود حتميات، فما هو موقف الإسلام من التغيير المطلق وعدم وجود ثوابت ومباديء كما قالت البراجماتية؟.

لا شك أن الإسلام لايوافق البراجماتية على هذا القول، فمن خلال النظر إلى سمات الثبات والمرونة والوسطية والتوازن في الإسلام يتبين لنا عدم موافقة الإسلام على ذلك، فالوسطية في الإسلام تعني: (أن يكون الأمر المطلوب بعيداً عن التطرف إلى أي من الطرفين بحيث يكون في مرتبة وسط بين هذين الجانبين المتقابلين أبعد تقابل، واللذين يمثل كل منهما حالة قصوى بعيدة: إما إسرافاً وزيادة أو نقصاً وقلة)[٢]. إن شمول الإسلام للجوانب المختلفة يؤدي إلى الإهتمام العدل مابين هذه الجوانب، وذلك بالقدر الذي يحتاجه كل جانب فلا يطغى جانب على جانب أو طرف على آخر، كأن يطغى الاهتمام بعالم الشهادة على عالم الغيب أو إهماله أو العكس، أو يطغى الاهتمام بجانب البدن دون

---

[1] انظر: التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله: **شرح المقاصد**. عالم الكتب. بيروت- لبنان. الطبعة الثانية. ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م. المجلد الرابع. ص٣٦. وتقرير الدليل في حاشية الصفحة السابقة. وانظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **المطالب العالية من العلم الإلهي**. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ص٩١-١٠٠.

[2] " السيد أحمد"، أ.د عزمي طه: **علم الثقافة الإسلامية**. المؤسسة العربية للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م.ص١٥٨.

جوانب الروح أو العقل أو الوجدان أو العكس،أو الاهتمام بالجانب الفردي على الجانب الاجتماعي أو العكس، أو الاهتمام بالجانب الدنيوي على الأخروي أو العكس[1].

أما الثبات والمرونة فالثبات يعني: بقاء الأمر أو الشيء على حاله أما المرونة فتعني قابلية الشيء للتبدل والتغير. فالثبات يشير إلى معنيين رئيسيين هما: الأول: ثبات الهدف والغاية من خلق الإنسان وهو تحقيق العبودية لله بالالتزام بطاعته والابتعاد عن نواهيه، وأداء المهمة التي خلق من أجلها وهي إقامة الخلافة في الأرض وفق شروط المستخلف، أما الثاني فهو: ثبلت المباديء والأصول والأسس والقواعد العامة أو الكلية التي يقوم عليها الإسلام. أما المرونة فهي أيضاً تشير إلى معنيين رئيسيين هما: الأول: المرونة في الوسائل والإجراءات التي تستخدم للوصول إلى الهدف، أم الثاني: فهو: المرونة في تطبيق هذه المباديء والقواعد الثابتة على حالات لا حصر لها خصوصاً الحالات والوقائع الجديدة التي تطرأ في حياة الإنسان لأول مرة[2].

فمثلاً في أصول الفقه، كان الثابت في الأصول أربعة أصول هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، والإجماع، ثم القياس، أما الأصول التي كانت محل اختلاف بين الأصوليين مثل: المصالح المرسلة، الاستحسان، وعمل أهل المدينة وغيرها فإن الإسلام جعل المرونة في أخذها.

وكذلك نرى الجمع بين الثابت والمتغير في عقائد الإسلام، فهناك ثبات في أركان الإيمان الستة "الإيمان بالله، ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره"، فهذه لا تتغير بحال من الأحوال، فالإيمان بالله ثابت بأن الله تعالى موجود، وهو الإله الواحد الأحد، الذي ليس كمثله شيء، وإنه موجد هذا الكون بما فيه وغيرها من الاعتقادات الإلهية، فهذه المباديء لا يطرأ عليها أي تغير أو تطور أو تحويل، مع هذا الثبات في هذه الأصول نجد المرونة في فروع هذه المباديء، مثل المتشابهات في الصفات: هل تؤخذ بالتأويل أم تؤخذ بالإثبات، وغيرها.

وأيضاً نرى هذا الجمع في شرائع الإسلام من: عبادات، والمحرمات، ومعاملات،وأحوال شخصية.

فمثلاً في عبادة الصلاة: نرى أن عددها وأوقاتها وعدد ركعاتها ثابتة ولكن تظهر المرونة فيها في الجمع والقصر في الصلوات، صلاة الظهر مع صلاة العصر، ركعتين ركعتين، والمغرب مع العشاء، ثلاث ركعات مع ركعتين؛ وذلك بسبب السفر.

كما أنه هناك ثبات في المحرمات اليقينية التي ثبت تحريمها بالنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة: كقتل النفس، والزنا، وأكل الربا وغيرها، ولكن تظهر المرونة مثلاً في الحدود أن تدرأ بالشبهات،

---

[1] انظر: المرجع السابق. ص١٥٥.

[2] انظر: " السيد أحمد"، أ.د عزمي طه: **علم الثقافة الإسلامية**. ص١٦٤- ١٦٥.

استناداً إلى قاعدة تدرأ الحدود بالشبهات، وأن تؤكل الميتة أو لحم الخنزير عند الاضطرار استناداً إلى قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.

وأيضاً يظهرهذا الجمع في المعاملات: كالبيع، والإجارة، والرهن وغيرها، فالبيع وأحكامه (شروطه، أركانه. ....الخ) ثابتة، أما طرق البيع: مباشرة أم غير مباشرة كالمواقع الإلكترونية، فهذه تتغير بتغير أحوال الناس ومعايشهم وزمانهم، فالإسلام يقر هذا التغير وهذا التطور ولا يقف في وجهه، فسواءً أكان شراء البضاعة مباشرة من البائع أو عن طريق الإنترنت، فهما سواء في الإسلام، ولكن تبقى شروط البيع وأركانه وأخلاقه واحدة وثابتة في كلا الحالتين: من إيجاب وقبول، والمؤمنين عند شروطهم، وصدق وأمانة من البائع والمشتري، ووفاء للعهود.

وكذلك نرى هذا الجمع في الأحوال الشخصية : كالزواج والطلاق وغيرها، وتظهر المرونة مثلا في الطلاق بأن جعل الطلاق ليس مرة واحدة، بل ثلاث مرات يتخللها العدة، ويسبق ذلك الإصلاح بين الزوجين: النصيحة، والهجر في المضاجع، والضرب المؤدِّب، وإبعاث حكمين، حكماً من أهله وحكماً من أهلها للإصلاح بين الزوجين[١].

فالإسلام كما رأينا عنده ثوابت وعنده متغيرات،وفي هذا يقول ابن القيم (والأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه، والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً؛ كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشرع ينـوع فيـها حسب المصلحة)[٢]. فالثبات إذاً في الإسلام ليس ضد التغير في الوسائل والأساليب للوصول للهدف والغاية أو في تطبيق المباديء والأصول، والتغير ليس ضد الثبات، ولكن التغير يسير في داخل إطار الثبات[٣] وليس ضده ولا مناقض له.

---

[1] انظر: القرضاوي، د.يوسف: **الخصائص العامة للإسلام**. الناشر مكتبة وهبة. القاهرة. الطبعة الرابعة. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م. الفصل السابع: الجمع بين الثبات والمرونة. ص٢٠١ وما بعدها. وانظر: سيد، قطب: **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق. الطبعة الثامنة الشرعية. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. ص٧٢-٩٠. وانظر: قطب، محمد: **هل نحن مسلمون**. دار الشروق. ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م. ص٣٢-٤٠.

[2] ابن قيم الجوزية، عبد الله بن أبي بكر (٦٩١-٧٥٢هـ): **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**. تحقيق: علي بن حسين الحلبي، تخريج: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. دار إبن الجوزي. السعودية. ١٤٢٤هـ. الجزء الأول. ص٥٧٢.

[3] انظر: إبراهيم، د.أحمد عبد الرحمن. **قيم المجتمع هل هي ثابتة أم قابلة للتغيير**. وهو بحث في كتاب: **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**. أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض بتاريخ ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م. ص٤٠٢.

وإذا كانت البراجماتية قالت بالتغير وعدم الثبات، وذلك لأنها مستندة إلى المنهج التجريبي، والذي لا يوجد فيه نهاية لحقائق، وهي خاضعة للتطور والتحديث، فمثلاً وسائل الاتصال قبل خمسين سنة كانت هي الوسائل الحقيقية للاتصال في ذلك الوقت، واليوم اختلفت وتغيرت وتطورت هذه الحقائق وأصبحت بدلاً منها وسائل أخرى مثل الهاتف المحمول والإنترنت وغيرها، وهكذا في باقي الحقائق التي تخضع للمنهج التجريبي، وكذلك طبقوا المنهج التجريبي على القضايا الإلهية والإنسانية والاجتماعية، فقالوا بعدم وجود حقائق نهائية أيضاً في هذه القضايا.فإن الإسلام يقف من هذه النظرة أيضاً أن هناك حقائق ثابتة لا تتغير –كما ذكرنا سابقاً- كمباديء وأصول وأخلاق الإسلام والهدف والغاية، وهناك المرونة في الوسائل والتطبيق..

اما قول البراجماتية بعدم وجود حتميات، فالإسلام يقر بوجود حتميات، ويدل على هذا ما سماه القرآن الكريـــم بالسنن، كقوله تعالـــى: چ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ چ (الأحزاب: ٦٢)، وقوله تعالـــى: چ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ چ (الفتح: ٢٣)، وقوله تعالى: چ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ چ (فاطر: ٤٣)، وقوله تعالى: چ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ چ (الأحزاب: ٣٨)، ومن هذه السنن - على سبيل المثال- أن هلاك المكذبين والمعاندين وأصحاب الذنوب إنما كان بسبب هذه الذنوب التي اقترفوها، فقال سبحانه وتعالى: چ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ چ (الأنعام: ٦)، وقوله تعالى: چ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭦ ﭧ ﭨ ﭩﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ چ (الأنفال: ٥٤)؛ وعلى هذا فإن الإسلام أثبت أن هناك معطيات وهناك نتائج، فإذا اكتملت وحدثت المعطيات فلا بد من وقوع النتائج، فإذا وقعت الذنوب من جحود وكفر، وأصر الفاعلون لها على ذلك ولم يتوبوا أو يستغفروا، فلا بد أن يقع الهلاك، فإذا حدث هذا وقع هذا، وهذه السنن لا تجد لها أي تبديل أو أي تغيير.

إذن نخلص إلى أن البراجماتية قالت بالتغير: تغير المباديء والأفكار، وهذا أدى إلى القول بنسبية الحقيقة، وأدى ذلك أيضاً إلى القول بعدم وجود للحتميات، أما الإسلام فيرفض هذا القول ويقربوجود مباديء وثوابت وبوجود متغيرات، وبالتالي توجد حقائق ثابتة وأخرى متغيرة بتغير الزمان،وأيضاً يقر أن هناك سنناً وضعها الله سبحانه وتعالى، فكما أن المسببات تنتج بوجود أسبابها والمعلولات تحصل عند حدوث عللها، وكذلك هذه السنن تحدث وتحصل إذا حدثت معطياتها وأسبابها.

المبحث الخامس: نظرة الإسلام إلى المنفعة:

من السمات التي تمتاز بها البراجماتية هي المنفعة، فإذا قلت جماعة براجماتية فهي نفعية، وكذلك إذا قلت هذا الفرد براجماتي، فتعني أنه نفعي، لا ينظر ولا يرتبط بعلاقاته مع أفراد إلا من خلال منفعته، والبراجماتية ركزت في منفعتها على المنافع الدنيوية الملموسة والمحسوسة، ومع أن "وليم جيمس" قال بالمنافع المعنوية إلا أنه قرر أن هذه المنافع لابد أن تكون لها آثر ملموس في حياتنا[1]، كما انه كان عند فلاسفتها خلط بين المنفعة الفردية والمنفعة الجماعية، ولم تقدم أية حلول في حال التعارض فيما بينهما. فهل الإسلام وافق على هذة المنفعة؟ وقبل ذلك هل في الإسلام منفعة؟ وإذا كانت المنفعة موجودة في الإسلام، فهل هو المعنى الذي أرادته البراجماتية؟ وإذا كان الجواب بالنفي فما هو الفرق بين المنفعة في الإسلام والمنفعة في البراجماتية؟.

وقبل الإجابة على هذه الأسئلة لا بد من تحديد معنى المنفعة في اللغة، فالمنفعة اسم من النفع، والنفع هو: (الخير وما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، والمنفعة كل ما ينتفع به والجمع منافع) [2]. ومادة الكلمة نفع تدل على خلاف الضر[3]. وجاء في "المفردات في غريب القرآن": (النفع: ما يستعان به في الوصول إلى الخيرات وما يتوصل به إلى الخير فهو خير.فالنفع خير وضده الضر)[4]؛ وأيضاً لتوضيح نظرة الإسلام إلى المنفعة، ؛ ولتحديد موقف الإسلام من البراجماتية فإن المنفعة في اللغة تأتي بمعنى المصلحة، وهي اسم من صَلَحَ (و صَلَحَ الشيء: كان نافعاً أو مناسباً، وأصْلَحَ في عمله أو أمره: أتى بما هو صالح نافع، والمصلحة: المنفعة)[5]، وبالضرورة هي تأتي بهذا المعنى في الإسلام أيضاً.

قد يظن البعض أن الإسلام لم يهتم بالمنفعة، ولكي ندلل على أهمية النفع والمنفعة في الإسلام نسوق الأدلة التالية من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فهي وردت في مواضع كثيرة في القرآن الكريم، ومن هذه المواضع على سبيل المثال لا الحصر: قوله تعالى: ﭽ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ □ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ □ ﭼ (البقرة: ٢١٩)، وقوله تعالى: ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ (النحل: ٥)، وقوله تعالى: ﭽ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ

[1] انظر: جيمس، وليم: **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م. ص٦٥- ١٠١.

[2] **المعجم الوسيط**. دار عمران، الطبعة الثالثة، ج٢. ص٩٧٩.

[3] انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد: **تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. بيروت-لبنان. الطبعة الثالثة. ج٣/١٢٩٢. وانظر: ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب**. دار صادر. بيروت-لبنان. ٣٥٨/٨. مادة النفع.

[4] الأصفهاني، الراغب أبي القاسم الحسين بن محمد: **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق وضبط : محمد سيد كيلاني.دار المعرفة.بيروت-لبنان.ص٥٠٢.

[5] **المعجم الوسيط**. دار عمران، الطبعة الثالثة، ج١. ص٥٣٩-٥٤٠.

ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ (الحج: ٣٣)، وقوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □□ ﭼ

(النساء: ١١)، وقوله تعالى على لسان نوح –عليه السلام-: ﭽﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ

ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﭼ (هود: ٣٤)، وقوله تعالى: ﭽﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ

ﯞ ﯟﯠ ﭼ (يوسف: ٢١)، وقوله تعالى: ﭽﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ

ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﯧ ﯨ □ □ □ □□ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □□ □

□ ﯽ ﯾ ﯿ ﭼ (الرعد: ١٧)، وقوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ

ﭼ (الشعراء: ٨٨ – ٨٩)، وقوله تعالى: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ

(السجدة: ٢٩)، وغيرها من الآيات، حتى أن القرآن عاب على المشركين أنهم يعبدون ما لا ينفعهم ولا يضرهم شيئاً، فقال تعالى: ﭽﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﭼ (يونس: ١٨)، وقوله تعالى على لسان إبراهيم –عليه السلام-: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﭼ (الأنبياء: ٦٦)، وقوله تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﭼ (الحج: ١٢)، وقوله تعالى: ﭽ □ ﯽ ﯾ ﯿ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (الفرقان: ٥٥)، أما في السنة النبوية فإن مادة نفع وردت في كثير من الأحاديث، منها: عن أبي هريرة –رضي الله عنه- قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم-: لبلال عند صلاة الغداة: "يا بلال، حدثني بأرجى عمل عملته، عندك، في الإسلام منفعة، فإني سمعت الليلة خشف نعليك بين يدي في الجنة". قال بلال: ما عملت عملاً في الإسلام أرجى عندي منفعة، من أني لا أتطهر طُهوراً تاماً، في ساعة من ليل ولا نهار، إلا صليت بذلك الطهور، ما كتب الله لي أن أصلي[1]. وجاء أيضاً عن سعيد بن بُردة عن جده، عن النبي –صلى الله عليه وسلم- قال: "على كل مسلم صدقة"، قيل: أرأيت إن لم يجد؟ قال: "يعتمل بيديه فينفع نفسه ويتصدق .... "[2]. وأيضاً مما يؤكد على أهمية المنفعة في الإسلام أمر الرسول –صلى الله عليه وسلم- للمسلمين بالحرص على المنفعة، فقد جاء في حديث أبي هريرة –رضي الله

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب فضائل بلال –رضي الله عنه-. الحديث رقم ٦٢٧٤. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**.. المجلد الثامن. ص٢٣١. وأخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر:= =دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م. الجزء الأول. كتاب التهجد، باب فضل الطهور بالليل والنهار. حديث رقم ١١٤٩.ص٢٦٠ ت ٢٦١. بدون كلمة منفعة. والحديث لمسلم.

[2] وأخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م. الجزء الأول. كتاب الزكاة، باب على كل مسلم صدقة، فمن لم يجد فليعمل بالمعروف. حديث رقم ١٤٤٥. ص٣٢٧. وأخرجه مسلم. كتاب الزكاة. باب: بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف. حديث رقم: ٢٣٣٠. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ج٧. ص٩٥. وجد سعيد هو الصحابي الجليل: أبو موسى الأشعري –رضي الله عنه-. أنظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **سير أعلام النبلاء**. مؤسسة الرسالة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة الحادية عشرة. ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.المجلد الثاني. ص٣٨١.

عنه- أنه قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خير. أحرص على ما ينفعك واستعن بالله ، ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله، وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان"[١]، وغيرها الكثير من الأحاديث التي تدل على أهمية المنفعة.

ومما يدل على أهمية المنفعة في الإسلام: أن الشريعة الإسلامية (ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم)[٢]. وتقسم المصالح في الإسلام إلى قسمين:

١) المصالح المعتبرة من الشارع[٣]؛ وهي التي (تتعلق بأمور ضرورية أو حاجية أو تحسينية،)[٤].

٢) (المصالح المرسلة: أي المطلقة وهي التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وسميت مطلقة لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء، ومثالها المصلحة التي شرع لأجلها الصحابة اتخاذ السجون، أو ضرب النقود أو غيره)[٥].

بل إن البعض ذهب إلى أن (المصلحة أصل من أصول التشريع، إلى جانب النص والإجماع، بل ويقوم عليها في حالة التعاند بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان)[٦]. ولهذا يقول ابن القيم: (فإن الشريعة مبناها، وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل)[٧]؛ وعلى هذا فإن (المصلحة من وضع الشارع، وعلى المجتهد أن يستنبطها، ويكتشفها، ويقيس عليها أو على جنسها، إذ ليس للمجتهد دخل في ابتداع المصالح، افتئاتاً على التشريع، فكان الحكم وحكمة تشريعه،

---

[1] أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز، والاستعانة بالله، وتفويض المقادير لله. حديث رقم: ٦٧١٦. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. ج١٦. ص٤٣١.

[2] زيدان، د.عبد الكريم: **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. مكتبة القدس- مؤسسة الرسالة. الطبعة السادسة. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م. ص٤٦.

[3] خلاف، عبد الوهاب: **علم أصول الفقه**. دار القلم . الطبعة الثانية. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. ص٦٤.

[4] زيدان، د.عبد الكريم: **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. مكتبة القدس- مؤسسة الرسالة. الطبعة السادسة. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م. ص٤٧-٤٩.

[5] خلاف، عبد الوهاب: **علم أصول الفقه**. دار القلم . الطبعة الثانية. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. ص٨٤.

[6] إبراهيم، د.أحمد عبد الرحمن. **قيم المجتمع هل هي ثابتة أم قابلة للتغيير**. وهو بحث في كتاب: **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**. أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض بتاريخ ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.ص٤٠٣-٤٠٤.

[7] ابن قيم الجوزية، عبد الله بن أبي بكر: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة. دار طيبة.الرياض. الطبعة الأولى. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م. ص٥٣٢.

مقترنين، لا يجوز بتر أحدهما عن الآخر، نظراً ولا عملاً، لأن كليهما يمثلان العدل، ووسيلة تحقيقه وإنفاذه، فلا حكم بلا عدل ينتهي إليه، ولا عدل بلا وسيلة تحققه)[1]، نخلص إلى أن المنفعة أو المصلحة معتبرة في الإسلام و الشريعة الإسلامية قائمة عليها، وهي أصل من أصول الإسلام، والمنفعة الإسلامية ليست هي المنفعة البراجماتية، إذ يوجد فروق شاسعة جداً بين المنفعتين؛ فالبراجماتية ركزت على المنافع الدنيوية المادية الملموسة والمحسوسة، أما المنفعة في الإسلام فقد شملت المنافع الدنيوية والأخروية، من باب قوله تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □□ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □□ چ (القصص: ٧٧)، والمنافع الأخروية هي التي ركز عليها الإسلام،وحث المسلمين للسعي لها وتحصيلها، يقول تعالى: چ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ
گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے چ (الحديد: ٢١) ، ويقول أيضاً: چ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ چ (آل عمران: ١٣٣) ، لذلك جعل الله سبحانه وتعالى هؤلاء المسارعين وهؤلاء السابقين هم المقربون عنده فقال – عز وجل-: چ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ چ (الواقعة: ١٠ - ١١)، وذلك لأن المنافع الأخروية هي الباقية والدائمة بما أعده الله تعالى من نعيم لا يزول، أما منافع الدنيا فهي فانية وزائلة، لذلك قال سبحانه وتعـــالى: چ □ □ □ □ □ □
□□ □ □ □□ □ □ □ □ □□ □ ى ى ي ي□ □ □ □ □ □ □ □ چ (القصص: ٧٧)، وكما أنه حث إلى سباق الآخرة ولم يهمل الدنيا لأن الله تعالى أمر الإنسان بعمارتها، وأنشأه فيها، وجعله خليفة فيها، ولا تتم هذه العمارة وهذا الإنشاء وهذا الاستخلاف إلا بالقيام بمصالح العباد ومنافعهم؛ ولذلك أمر الرسول –صلى الله عليه وسلم- على الحرص بما ينفع (واحرص على ما ينفعك)، سواءً أكانت هذه المنفعة أخروية أم دنيوية، ونهاه عن العجز ليبقى مستمراً متفاعلاً مع هذه المنافع، فعلى الإنسان أن يحرص على منفعته ولا يعجز، ويعمل لتحصيل هذه المنافع، فإذا كانت النتائج على غير ما أراد من تحصيل هذه المنافع، فعليه أن يكل هذه النتائج إلى الله تعالى، ولا ينقطع عن تحصيل النتائج، لأن عليه التحصيل والعمل وعلى الله –سبحانه وتعالى- التوفيق والنتائج، وهذه النظرة إنما هي نظرة إيجابية من الإسلام للنتائج، للمنافع، للعمل، مع ملاحظة أن الإسلام عندما حث على المنافع الدنيوية ضبطها بضوابط الأخلاق الإسلامية، والأوامر الشرعية، (إن النجاح مطلوب، والسعي والتنافس على فعل الخيرات مرغوب، فإن المؤمن القوي أحب إلى الله تعالى من المؤمن الضعيف، ولكن ينبغي أن يظل السعي هدفاً وطريقاً ملتزماً

---

[1] الدريني، د.فتحي: **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار قتيبة. دمشق. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. المجلد الأول. ص٧.

بأوامر الشرع وآدابه)[1].

كما إن البراجماتية عندما قالت بالمنافع لم تحدد منافع الأفراد أم منفعة الجماعات (فالمنفعة الفردية إن كانت هي المعيار فإنها ستتعارض مع مصالح الأفراد مع بعضها البعض، فتحدث بسبب ذلك فوضى اجتماعية، وهذا أمر بديهي فيما يراعي كل فرد منافعه دون ملاحظة منافع الآخرين، ويحصل من هذه الفوضى ضرر عظيم على الجميع مما يطيح بكل المنافع الفردية، والمنفعة الجماعية أيضاً تتعارض مع بعضها البعض، ويحتاج ترجيح بعضها على بعض إلى تجربة اجتماعية طويلة الأمد لتتمكن من الحكم عليها بأنها نافعة أولاً)[2]، وعلى هذا فإن البراجماتية لم تستطع أن تكشف (ما بين الأفراد في علاقاتهم من اتفاق وتعارض، فمنفعة الفرد لا تؤدي حتماً إلى منفعة المجموع، كما أن منفعة المجموع ليست دائماً نتيجة لمنافع الأفراد)[3]، وأما الإسلام فعندما قال بالمنافع شمل المنافع الفردية والجماعية ووضع قواعد تضبط العلاقة ما بين هذه المنافع دون تعدٍ أو انتقاص، وقد قام فقهاء الشريعة الإسلامية بوضع قواعد تحدد العلاقة بين المفاسد والمنافع، والتي منها: درء المفاسد أولى من جلب المنافع، وبناءً على هذه القواعد كان الإسلام ضابطاً للمنافع سواءً الفردية أو الجماعية أو الدولية، محدداً للعلاقات فيما بينهما، وهذا من عدل الإسلام، وأيضاً فإن الإسلام يقرر أن هناك بعض الأمور قد يكون فيها ضرر كبير للناس وهذا الضرر مما يكره الناس، ولكن قد يكون في هذا الضرر النفع والفائدة والخير، ومثال ذلك الجهاد في سبيل الله تعالى، فقد كتب الله تعالى القتال على المسلمين مع أن فيه ضرراً من قتل وجراح وغيرها من المضار التي تصيب الإنسان، ولكن مع هذا فإن في هذا الضرر خيراً وفائدة لقوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ ٻپ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ﴾ (البقرة: ٢١٦)، يقول الإمام ابن كثير[4] في تفسيره: ("وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم" وهذا عام في الأمور كلها، قد يحب المرء شيئاً وليس فيه خيرة ولا مصلحة، "والله يعلم وأنتم لا تعلمون" أي هو أعلم بعواقب الأمور منكم، وأخبر بما فيه صلاحكم في دنياكم وآخراكم)[5].

---

[1] حلمي، د.مصطفى: **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**. دار الدعوة. الإسكندرية. الطبعة الثانية. ١٤١٢هـ-١٩٩١م. ص٣٥٠. مع بعض التصرف.

[2] خاقاني، د.محمد: **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م. من حاشية ص٥٠٥.

[3] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م.ص٣٤٨.

[4] ابن كثير هو: إسماعيل بن عمر بن كثير بن حنو بن درع القرني، البصري ثم الدمشقي أبو الفداء، ولد في قرية من أعمال بصرى ٧٠١هـ. انتقل إلى دمشق ثم رحل في طلب العلم، له مصنفات عدة، حافظ مؤرخ فقيه ومفسر، توفي بدمشق سنة ٧٧٤هـ. انظر: الزركلي، خير الدين: **الأعلام**. دار العلم للملايين. بيروت-لبنان. الطبعة الخامسة. ١٩٨٠م. ج١. ص٣٢.

[5] ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**. دار المفيد. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. المجلد الأول. ص٢٢١.

وأيضاً فإن البراجماتية عندما جعلت المنفعة أساس العلاقات بين الناس أنكرت بذلك (العلاقات الوجدانية "كالحب" الذي يربط بين مشاعر وعواطف الناس جميعاً)[١]، أما الإسلام فلم ينكر هذه العلاقات بل دعا إليها وحث عليها، ومن الأحاديث التي تحث على هذه العلاقات الخيِّرة، ففي الحديث الذي يرويه أنس بن مالك[٢] –رضي الله عنه- عن النبي –صلى الله عليه وسلم- قال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه –أو قال لجاره- ما يحب لنفسه"[٣]، وأيضاً في الحديث الذي يرويه أنس، قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم-: "ثلاث من كن فيه وجد طعم الإيمان: من كان يحب المرء لا يحبه إلا لله،..."[٤]، فهذه العلاقات الوجدانية جعلها الرسول –صلى الله عليه وسلم- شرطاً للإيمان حتى إن الإمام مالك يقول: "المحبة في الله من واجبات الإسلام"[٥]، والإسلام جعل هذه العلاقة الوجدانية –الحب في الله- من أعظم المنازل في الآخرة، ففي الحديث الذي يرويه أبو هريرة –رضي الله عنه- عن النبي –صلى الله عليه وسلم- في السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله، منهم: "ورجلان تحابا في الله، اجتمعا عليه وتفرقا عليه"[٦]، إن البراجماتية عندما أنكرت

---

[1] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم.** دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م.ص٣٤٨.

[2] أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن النجار أبو حمزة الأنصاري الخزرجي، خادم النبي –صلى الله عليه وسلم-. وأحد المكثرين من الرواية عنه، كان عمره عشر سنوات عندما قدم النبي –صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة، دعا له الرسول بكثرة المال والولد، مات وعمره مائة سنة. وتوفي سنة ٩٠هـ. (انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد: **الإصابة في تمييز الصحابة.** دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان. طبعة سنة ١٣٥٩هـ. ج١. ص٨٤-٨٥. وانظر: ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن= =عبد الكريم الشيباني : **أسد الغابة في معرفة الصحابة.** دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان. نسخة مصورة عن طبعة سنة ١٨٧٧هـ. ج١. ص١٢٧-١٢٩.)

[3] أخرجه مسلم: في كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير. حديث ١٦٨. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.** ج١. ص٢٠٦-٢٠٧. وأخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل :**صحيح البخاري.** اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٤م. الجزء الأول. كتاب الإيمان، باب: من الإيمان أن يُحب لأخيه ما يحب لنفسه. حديث ١٣. ص١٥. واللفظ لمسلم.

[4] أخرجه مسلم: في كتاب الإيمان، باب: بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان. حديث ١٦٤، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.** ج١. ص٢٠٤. وأخرجه البخاري: في كتاب الإيمان، باب: من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقى في النار. حديث ٢١. ج١. ص١٧. وأخرجه البخاري أيضاً: في كتاب الأدب، باب: الحب في الله. حديث ٦٠٤١. ج٣. ص١٣٦٢.

[5] انظر: النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.** حقق أصوله وخرج أحاديثه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت-لبنان. الطبعة السادسة. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. ج١. ص٢٠٤.

[6] أخرجه مسلم: في متاب الزكاة، باب: فضل إخفاء الصدقة. حديث ٢٣٧٧. انظر: النووي، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.** حقق أصوله وخرج أحاديثه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت-لبنان. الطبعة السادسة. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.. ج٧. ص١٢٢. وأخرجه البخاري، أبي عبد الله محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري.** اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر.مؤسسة المختار. القاهرة.الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٤م.الجزء الأول. كتاب الأذان، باب: من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، وفضل المساجد. حديث ٦٦٠. ص١٥٦. وأخرجه أيضاً في الجزء الأول. كتاب: الزكاة، باب: الصدقة باليمين. حديث ١٤٢٣. ص٣٢٣. وأخرجه أيضاً في الجزء الثالث. كتاب: الرقاق، باب: البكاء من خشية الله عز وجل.

العلاقات الوجدانية بجعلها المنفعة أساس العلاقات بين الناس جعلت هذه (العلاقات القائمة بين البشر مجرد علاقات تجارية قائمة على المنفعة فقط)[1]، وبالتالي فإن (إقامة المجتمع على موازين المكسب والخسارة وحدهما كفيلة بهدمه ما دامت العلاقات بين أفراده لا تقوم إلا على أساس المصلحة والكسب المادي)[2]، وهو مخالف لمنهج الإسلام القائم على صيانة المجتمع بتقوية العلاقات بين لَبِناتِه أي أفراده.

المبحث السادس: نظرة الإسلام إلى الواقع الإنساني:

ومن سمات البراجماتية أنها نظرت إلى الواقع، أي إلى حياة الإنسان، لذلك جعلت الإنسان الهدف والغاية والمحور الأساسي لهذا الواقع، بل جعلت الإنسان مصدر المعرفة، فلا معرفة إلا عن طريق الإنسان، فلا هم لهذه الفلسفة إلا الإنسان وحياة الإنسان وواقعه فقط لا غير، حتى إن "وليم جيمس" لم يقر بمنفعة وجود الإله أوبمنفعة الدين، ونادى بالتدين من أجل الراحة والطمأنينة التي يشعر بها ويعيشها ويحياها الإنسان، فمعرفة الإله من أجل خدمة الإنسان فحسب، والتدين والدين أيضاً من أجل أن يعيش الإنسان الراحة والطمأنينة في حياته، فالإنسان في البراجماتية هو المحور الذي يدور حوله ولأجله كل شيء، حتى وجود الإله أو عدم وجود الإله هو من أجل الإنسان ليحيا في دنيا الواقع البراجماتي، المهم هو الإنسان، والغاية من الحياة والواقع هو الإنسان، وأيضاً من أجل ارتقائه وعلوه في الأرض وسيطرته عليها واستمتاعه بملذات الدنيا ومشتهياتها ومباهجها، فكيف نظر الإسلام إلى الإنسان؟ هل الإنسان في نظر الإسلام كما هو في الفلسفة البراجماتية؟ مما لا شك فيه أن نظرة الإسلام إلى الإنسان تختلف اختلافاً بيناً عن النظرة البراجماتية، ففي الإسلام الإنسان كلٌ متكاملٌ، جسداً وروحاً، ووجداناً وعقلاً، حاجات عضوية، وعواطف وأخلاقاً، فهو دين الأمن والطمأنينة والرضا، دين السعادة في الدنيا والآخرة، فالإنسان في الإسلام مخلوق من طين، ثم جعل التكاثر والتناسل من الماء المهين بقوله تعالى: ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﭼ (السجدة: ٧ – ٩)، وقوله تعالى: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ (الحج: ٥)، وبهذا فإن كل الناس من أصل واحد (فقد أعلن القرآن وحدة النوع الإنساني، برغم تنوع أعراقه ومنابته ولغاته، يدل على ذلك قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﭽ

حديث ٦٤٧٩ مختصراً. ص١٤٤٨. وأخرجه أيضاً في الجزء الثالث. كتاب: الحدود، باب: فضل ترك الفواحش. حديث ٦٨٠٦. ص١٠١١.

[1] شكري، د.فايزة أنور: **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م.ص٣٤٨.

[2] حلمي، د.مصطفى: **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**. دار الدعوة. الإسكندرية. الطبعة الثانية. ١٤١٢هـ-١٩٩١م. ص٣٥١.

(الحجرات: ١٣))[١]، وبهذا فإن الله تعالى هو خالق الإنسان، وهو ربه وإلهه، والإنسان مخلوق لله تعالى وهو عابد له (متقلب في نعمه لا يملك لنفسه موتاً ولا حياة ولا نشوراً، ولا رزقاً ولا ضراً ولا نفعاً، إنما الأمر كله لله تعالى)[٢]، ومع هذا فإن الله تعالى كرم الإنسان على سائر المخلوقات، ومن مظاهر هذا التكريم: أنه سبحانه وتعالى بعد خلقه للإنسان من تراب أن سواه وخلقه في أحسن تقويم، وهذا ما تشير إليه عدة آيات في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﭽ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﭼ (المؤمنون: ١٢ – ١٤)، وكقوله تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﭼ (السجدة: ٩)، وأيضاً قوله تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﭼ (ص: ٧٢)، وأيضاً قوله تعالى: ﭽ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭼ (التين: ٤)، وقوله تعالى: ﭽ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭼ (الانفطار: ٧).

ومن مظاهر التكريم أيضاً أنه نفخ فيه من روحه، يقول تعالى: ﭽ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﭼ (السجدة: ٧ - ٩)، وقوله تعالى: ﭽ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﭼ (ص: ٧١ – ٧٢).

ومن مظاهر هذا التكريم أن الله تعالى جعل للإنسان الأدوات اللازمة ليتمكن من العيش في هذه الحياة وتحقيق الغاية من خلقه، وهذه الأدوات هي السمع والبصر والعقل، يقول تعالى: ﭽ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (النحل: ٧٨)، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية (ذكر الله تعالى منته على عباده في إخراجه إياهم من بطون أمهاتهم لا يعلمون شيئاً، ثم بعد هذا يرزقهم السمع الذي يدركون به الأصوات، والأبصار التي بها يحسون المرئيات، والأفئدة وهي العقول، وهذه القوى والحواس تحصل للإنسان على التدرج قليلاً قليلاً، كلما كبر زيد في سمعه وبصره وعقله، حتى يبلغ أشده، وإنما جعل الله تعالى هذه في الإنسان ليتمكن بها من عبادة ربه تعالى، فيستعين بكل جارحة وعضو وقوة على طاعة مولاه)[٣]، فالغاية من خلق الإنسان هي عبادة الله تعالى، لقولـه تعالى: ﭽ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭼ (الذاريات: ٥٦)، فالإنسان مكون في نظر الإسلام: من جسم وعقل ووجدان وروح، وكل أولئك معترف بوجوده، مقدرة مطالبه، حقيقة

---

[1] يحيى، أحمد إسماعيل: **الإسلام بين الواقع والتحديات والمستقبل**. الناشر مكتبة الدار العربية للكتاب. الطبعة الأولى. ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م. ص٢٦.

[2] محمود، علي عبد الحليم: **الحضارة الإسلامية والإنسان**. من أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقد في الرياض بتاريخ: ٢٠ من ربيع الثاني عام ١٣٩٩هـ- ١٨ من مارس عام ١٩٧٩م. تحت عنوان: **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**. الناشر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م. المجلد الأول. ص٤٩٩.

[3] إبن كثير، أبي الفداء إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**. دار المفيد. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. المجلد الثاني. ص٥٣٢.

بالاستجابة إليها استجابة صريحة مباشرة لا مواربة فيها ولا إنكار؛ فأما الجسد فهو وشائج اللحم والدم، فهو الشهوة الجامحة التي لا تهدأ أو لا تكف. وهو المطالب بحفظ الحياة على الأرض، بالمحافظة أولاً على ذاته، والمحافظة بعد ذلك على النوع، الهدف الأول وسيلته الطعام والشراب والكساء أيضاً، والهدف الآخر وسيلته النسل والإكثار[1]، وأما العقل فوهبه الله تعالى للإنسان وأودع (فيه من فطر الإدراك والتدبر والتدبير وتصريف الحياة والمقدرات، وفق ما علمه من نواميسها وأسبابها ومسبباتها)[2]. وأيضاً جُعل في هذا العقل (نزعة دائمة إلى المعرفة، وعن طريق هذه النزعة ترتقي الحياة وتتقدم)[3]. (فالعقل الإنساني هو أداة الإدراك والفهم والنظر والتلقي والتمييز والموازنة، وهو وسيلة الإنسان لأداء مسئولية الوجود والفعل في عالم الشهادة والحياة، ودون العقل لا يوجد إنسان ولا يوجد إدراك، ولا يوجد فهم ولا وعي، ولا توجد مسئولية)[4]، ومع وجود هذه الأدوات إلا أنه يوجد معوقات تحول بين الإنسان وبين تحقيق الغاية من خلقه، ومن هذه المعوقات: الشيطان، والذي هو عدو الإنسان، والآيات التي تشير إلى عداوة الشيطان للإنسان كثيرة منها قوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (البقرة: ١٦٨)، وقوله تعالى: ﭽ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ﭼ (الأنعام: ١٤٢)، وقوله تعالى: ﭽ □ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ □ □ ﭼ (الأعراف: ٢٢)، وقوله تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ (يوسف: ٥)، وقوله تعالى: ﭽ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ (الإسراء: ٥٣)، وقوله تعالى: ﭽ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ (يس: ٦٠)، وقوله تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭼ (الزخرف: ٦٢)، حتى أن الله تعالى يأمر بأن يتخذ الإنسان الشيطان عدو، فقال تعالى: ﭽ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ (فاطر: ٦).

ومن المعوقات أيضاً الهوى واتباع الشهوات كقوله تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ (النساء: ١٣٥)، وقوله تعالى: ﭽ □ ﭼ (ص: ٢٦).

---

[1] انظر: قطب، محمد: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الثالثة. ١٩٦٠م. ص٨٢.

[2] أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. ص١١٦.

[3] قطب، محمد: **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الثالثة. ١٩٦٠م. ص٨٣.

[4] أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. ص١١٤.

ومن المعوقات أيضاً الجهل، ولا ينفي الجهل إلا العلم، وهذا العلم هو أيضاً من تكريم الله تعالى للإنسان، فالله سبحانه وتعالى علم آدم الأسماء كلها بعد خلقه، قال تعالى: ﭽ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩﭪ (البقرة: ٣١)، وأيضاً امتن الله تعالى على عباده بأن علمهم ما لايعلمون لقوله تعالى: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﭼ (العلق: ٤ – ٥)، ولقوله تعالـــى: ﭽ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﭼ (الرحمن: ٣ - ٤).

اذن فالإنسان بهذه المكونات مع وجود العقبات يضل ويطغى وينسى، قال تعالى: ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ (العلق: ٦ - ٧)، وقوله تعالى: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ (طه: ١١٥)، ومن هنا أكرم الله تعالى النوع الإنساني بإرسال الرسل وإنزال الوحي، قال تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﭼ (النساء: ١٦٥)، (وليس للإنسان من وسيلة لمعرفة يقينية بغاية وجوده ومكانته في هذا الوجود وعلاقته بها وراء الوجود، وما وراء الحياة إلا بواسطة الوحي)[1]، وهذا أيضاً من تكريم الله تعالى للإنسان بإرساله الرسل للإنسان (ليطالبوه بعبادة الله ، ويخبروه بأن الله سوف يثيبه على الطاعة وسوف يعاقبه على المعصية في الحياة الآخرة)[2]، والإسلام عندما يقرر أن الإنسان مخلوق من عقل وجسد وروح ووجدان، فإنه وازن فيما بينها وهذا من أبرز مقومات الإسلام، فالإسلام وازن (بين مختلف القوى الإنسانية: بين الروح والجسد، وبين الأشواق العليا ونزعات الغريزة، وبين الخضوع لضرورات الحياة والتسامي إلى إطلاق الأفق الأعلى، بين المادية المغرقة التي تحدد الحياة بما يقع في محيط الحواس، والروحانية المغرقة التي تهمل عالم المادة وتتعلق بالروحانيات والخيال)[3]، ووسطية الإسلام في الواقعية تعني: أنها جمعت بين الواقعية والمثالية؛ ولهذا (كانت أول خصيصة تتسم بها تلك الأصول العامة للإسلام، وقواعد التشريع، هي خصيصة "الواقعية" أو "القابلية للتطبيق" لمعالجة الواقع، فجمعت بذلك بين "مثالية المعنى" و"واقعية التنفيذ" في آنٍ معاً دون عنت، أو حرج أو مشقة بالغة تخْرج بالمكلف عن حدود سعته، مصداقاً لقوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها")[4]، (فهي إذن واقعية مثالية، ومثالية

[1] أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد: **أزمة العقل المسلم**. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م. ص١١٨. وانظر: قطب، سيد: **الإسلام ومشكلات الحضارة**. دار الشروق. الطبعة السابعة. ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م. ص٢٦-٣١.

[2] محمود، علي عبد الحليم: **الحضارة الإسلامية والإنسان**. من أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقد في الرياض بتاريخ: ٢٠ من ربيع الثاني عام ١٣٩٩هـ- ١٨ من مارس عام ١٩٧٩م. تحت عنوان الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم. الناشر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م. المجلد الأول. ص٤٩٩.

[3] الجندي، أنور: **قضايا العصر في ضوء الإسلام**. مجمع البحوث الإسلامية. ١٣٩١هـ- ١٩٧١م. ص١٦٤.

[4] الدريني، د.فتحي: **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار قتيبة. دمشق. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. المجلد الأول. ص٢.

واقعية، فقد سلمت من إفراط غلاة المثاليين، ومن تفريط الواقعيين من الشر)[1]. والمثالية تعني: هي وصف للوضع الذي يشير إلى ما هو أمثل وأكمل وما ينبغي أن يكون، أما الواقعية هنا فهي وصف للوضع الذي يراعي الواقع بكل جوانبه: فيراعي واقع الفاعل وهو الإنسان ويراعي واقع المنفعل وهو الجانب الذي يتعامل معه الإنسان سواءٌ أكان إنساناً آخر أو آلة أو فكراً أو غيرها من جوانب الوجود التي يتعامل معها الإنسان، فالإسلا مثالي واقعي معاً وفي الوقت نفسه، فليس بعض جوانبه مثالياً والآخر واقعياً وإنما كل جانب مثالي – واقعي، إذ هو يشير إلى الجانب الأكمل والأمثل وما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان، وهو في الوقت نفسه أمر قابل للتطبيق في الواقع الفعلي من جهة كل من الفاعل والمنفعل.[2]

فكانت واقعية الإسلام واقعية من نوع فريد، واقعية لم تنحصر في بيئة من البيئات، أو زمن من الأزمان، أو مكان من الأمكنة، هذه الواقعية تستجيب لطبائع النفوس، وتطوراتها وصعودها وهبوطها، واقعية تنشد الصورة المثلى، أو الأمل الأرفع، كي يعيش الناس في رضى وسعادة، ولم تكن أبداً ضيقة الأفق أو معصوبة العينين، أو منكرة للتطورات التاريخية والاجتماعية والثقافية التي تسود الحياة عبر رحلة القرون، فهذه الواقعية تنبع من المصدر الحي مدى العصور، هذا المصدر هو كتاب الله وسنة رسوله –صلى الله عليه وسلم-، حيث يكون واضحاً دائماً إيجاد المجتمع الصالح الملتزم، وحيث يكون الله دائماً من وراء القصد، في كل الأزمنة والعصور،وأيضاً في أي مكان من الأمكنة[3]، ففي واقعية الإسلام (مراعاة واقع الكون من حيث هو حقيقة واقعة، ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه، ووجود أسبق وأبقى من وجوده، هو وجود الواجب لذاته، هو وجود الله الذي خلق كل شيء فقدره تقديراً، ومراعاة واقع الحياة من حيث هي مرحلة حافلة بالخير والشر، تنتهي بالموت، وتمهد لحياة أخرى بعد الموت، توفى كل نفس ما كسبت، وتخلد فيما عملت، مراعاة واقع الإنسان من حيث هو مخلوق مزدوج الطبيعة، فهو نفخة من روح الله في غلاف من طين، ومن حيث هو ذكر أو أنثى، لكل منهما تكوينه ونزعاته ووظيفته، ومن حيث هو عضو في مجتمع، لا يستطيع أن يعيش وحده، ولا أن يفنى تماماً في المجتمع، ولهذا تصطرع في نفسه عوامل الأنانية والغيرية)[4]. ولذلك بعث الله الرسل وأنزل معهم الكتب ليقوم الناس بالقسط والحق والعدل، قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ

[1] القرضاوي، د.يوسف: **الخصائص العامة للإسلام**. الناشر مكتبة وهبة. القاهرة. الطبعة الرابعة. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م. ص١٤٥.

[2] انظر: " السيد أحمد"، أ.د عزمي طه: **علم الثقافة الإسلامية**. ص١٦٢ – ١٦٣.

[3] انظر: الكيلاني، نجيب: **نحن والإسلام**. مؤسسة الرسالة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٣٩٨هـ- ١٩٨٧م. ص٥٧-٥٨.

[4] القرضاوي، د.يوسف: **الخصائص العامة للإسلام**. الناشر مكتبة وهبة. القاهرة. الطبعة الرابعة. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م. ص١٤٤-١٤٥.

ڤ ڤ ڦ ڦ چ (الحديد: ٢٥)، فمن اتبع المرسلين والهدى والبينات والوحي المنزل، وهدى الله تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، قال تعالى: چ ٱ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ چ (البقرة: ٣٨)، وقال تعالى: چ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ (طه: ١٢٣)، وفي المقابل يقول تعالى للذين لا يريدون أن يتبعوا الرسل ولا يريدون أن يؤمنوا بالوحي، وبالتالي لا يجعلون كتاب الله تعالى هادياً لهم: چ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ چ (البقرة: ٣٩)، ويقول تعالى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ چ (طه: ١٢٤ - ١٢٦) هذه هي واقعية الإسلام، ليست كواقعية البراجماتية التي لا تنظر إلا إلى ما هو محسوس وملموس، رافضة للمباديء والثوابت، مصادمة للوحي والفطرة والعقل.

الخاتمة

بعد أن منّ الله تعالى على الباحث بإنهاء هذه الأطروحة، فإنه يحمد الله تعالى على منّه وفضله وكرمه ولطفه وتوفيقه ، كما أن الباحث توصل إلى النتائج التالية:

١- إن البراجماتية كمصطلح يرجع أصله إلى الجذر اليوناني "براجما"، ويعني العمل، فهي بذلك فلسفة العمل، كما إن من أهم سماتها العمل؛ لذلك نجد أنه في كثير من الأحيان يطلق على الفلسفة البراجماتية الفلسفة العملية، ومع أن العمل هو السمة الرئيسة في هذه الفلسفة إلا أن الهدف منها كان النظر إلى النتائج والآثار، مما جعلها تنظر إلى العمل كوسيلة للوصول إلى هذه الآثار والنتائج،

ونتيجة للتأكيد على العمل والفعل والنظر إلى الآثار والنتائج كانت الفلسفة البراجماتية منهجاً لحل الصراعات القائمة بين الفلسفات المختلفة. ومع محاولة واضعيها جعلها منهجاً لحل الصراعات بين الفلسفات والأفكار المختلفة إلا أنها أصبحت هي موضع للاختلاف والصراع وليست حلاً.

٢- على الرغم من امتداد جذورها إلى الفلسفة اليونانية، وخاصة الفيلسوف "هيراقليطس"، ثم السوفسطائيين إلا أنها تعتبر فلسفة أمريكية خالصة؛ لكون أول من قال بها هم الفلاسفة الأمريكيون، وخاصة الفلاسفة الثلاثة: "تشارلز بيرس"، الذي قدم مبدأه الذي سُمي مبدأ البراجماتية، وكان يريد من تطبيق هذا المبدأ جعل المعاني أكثر وضوحاً وتمييزاً، فكانت الفلسفة البراجماتية المنسوبة إلى "بيرس" هي نظرية في المعنى وبالتالي نظرية في التعريفات. وتعتبر أيضاً فلسفة أمريكية وذلك لتطبيق الدولة الأمريكية هذه الفلسفة في حياتها السياسية وحتى اليومية بالنسبة للأفراد.

٣- "وليم جيمس"، الفيلسوف الثاني، أخذ هذا المبدأ وطبقه على نظرية الحقيقة، أو نظرية الصدق، فجعل "كل نافع صحيح وكل صحيح نافع"؛ وهو بهذا جعل الفلسفة البراجماتية إحدى الفلسفات النفعية، ولذلك أصبحت المنفعة مرادفة للبراجماتية، والبراجماتية مرادفة للمنفعة، كما أن "وليم جيمس" كان الناشر للفلسفة البراجماتية، وكثير من الباحثين والدارسين يجعلونه المؤسس الحقيقي للفلسفة البراجماتية، كما أن "وليم جيمس" طبق براجماتيته على الدين، فأثبت وجود الدين ومعتقداته نظراً إلى حالة النفع التي تحدث لمعتنقيه من راحة وطمأنينة لنفس المؤمن، واعتبر لهذا "وليم جيمس" استبطانياً.

٤- أما الفيلسوف الثالث "جون ديوي" الذي سمى فلسفته بالفلسفة الأداتية؛ لجعله الفكر والعقل أدوات لحل المشاكل التي تعترض الإنسان، فجعل الأفكار خططاً وتدابير لحل مشكلات الإنسان، وذلك من خلال تطبيق المنهج العلمي التجريبي وتفاعل الإنسان مع بيئته.

٥- تأثرت الفلسفة البراجماتية تأثراً واضحاً بالمنهج العلمي التجريبي، ونظرية التطور الداروني، ولذلك جعلت التغيير هو السمة الرئيسة في الحياة، فكانت الفلسفة البراجماتية فلسفة التغيير، ولذلك أُطلق عليها أنها سوفسطائية العصر الحديث، فهي لا تؤمن بالثوابت والمباديء، وإنما تجعل كل شيء في الحياة يسير ضمن قانون التغيير، مما جعلها تنادي بنسبية الحقائق. فالحقائق مختلفة باختلاف الأفراد والجماعات والدول والأزمنة والأمكنة، فالحق عند فرد قد يكون باطلاً عند الآخر، والحق في أي زمان أو أي مكان قد يكون حقاً ولكنه في زمان آخر أو في مكان آخر قد يكون باطلاً، ومقياس الصحة في ذلك هو النتائج والآثار، وتحديداً المنفعة.

٦- التأكيد على الذات الإنسانية محور الفلسفة البراجماتية، فهي فلسفة تهتم بالإنسان فقط دون النظر للموجودات الأخرى، وعلى هذا فإن هذه الفلسفة جعلت مصدر المعرفة الرئيس للمعرفة الإنسانية هو المصدر الحسي، مما أدى إلى أن تكون المعرفة قائمة على أساس التجربة والمنفعة.

٧- كون الفلسفة البراجماتية ذات نزعة إنسانية، تهدف إلى منفعة الإنسان وتقول بالتغير والتطور، جعلها تشترك وتتلاقى مع بعض الفلسفات التي عاصرتها، والتي منها الماركسية والوجودية، كما خلصت هذه الأطروحة إلى خطأ إطلاق الميكافيللية على الفلسفة البراجماتية؛ وذلك لأن مبدأ الميكافيللية: أن الغاية تبرر الوسيلة، أما الفلسفة البراجماتية فإن الغاية تحدد الوسيلة.

٨- إن الفلسفة البراجماتية من وجهة نظر الإسلام هي فلسفة بشرية، وبالتالي فإن هذه الفلسفة فلسفة قاصرة، ويظهر هذا القصور من خلال:

أ- نظرتها فقط إلى الحياة الدنيا وإسقاط الآخرة من فلسفتها، لذلك كانت النتائج والآثار التي تريدها هي النتائج المتحققة في الدنيا دون الآخرة، ولهذا ركزت على منفعة الإنسان الدنيوية فقط.

ب- تركيزها على الذات الإنسانية وعلى الإدراك الحسي جعلها تغفل عن الجانب الروحي.

جـ- جعلها المصدر الرئيسي للمعرفة الإحساس وعدم أخذها لمصدر المعرفة وهو الوحي، مع أن الإسلام أعطى النظرة التكاملية لمصدر المعرفة والوسائل التي تعينه على المعرفة كالحواس والعقل.

د- إن الفلسفة البراجماتية قالت بالمنفعة، ولكنها لم تحدد منفعة مَنْ؟ هل هي منفعة الفرد أم الجماعة ...الخ؟ وكذلك فإن عدم التحديد أدى إلى عدم توضيح العلاقة بين الفرد والجماعة، وكذلك القول بالمنفعة المادية فقط فيه إنكار للعلاقات الوجدانية وبالتالي المنفعة الوجدانية.

هـ- يظهر قصور الفلسفة البراجماتية جلياً بقولها بالتغير ونسبية الحقائق مما جعلها تنكر ثوابت وقوانين لا يمكن تغيرها وإنكارها، ولذلك أنكرت الحتميات أو ما يسمى بالسنن في الإسلام.

٩- نظرة الإسلام للإنسان تختلف كلياً عن النظرة البراجماتية، فالإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مكلف، مسؤول، مختار، وأنه مخلوق وأن عليه واجب العبادة للخالق –سبحانه وتعالى-، أما نظرة البراجماتية للإنسان باعتباره محور الوجود والحياة الذي يدور فيه كل شيء للإنسان ومن أجله، وهي بالتالي تؤله الإنسان، ويؤدي ذلك إلى إنكار الألوهية والإلحاد، وهذا ما آلت إليه عند "جون ديوي"، الذي جعل دينه منهج البحث التجريبي.

١٠- يتبين لنا من خلال ذلك كله خطأ القائلين بنسبة الإسلام إلى البراجماتية ، وخطأ مقولة "الإسلام البراجماتي" لوجود الفروق الشاسعة بينهما وإذا كانت ثمة نقط التقاء بينهما كالمنفعة الدنيوية فإنه لا يُعد إلتقاءً بقدر ما يُعد اختلافاً وذلك لاختلاف منطلقات هذه المنفعة، ومحدداتها في الإسلام عن منطلقاتها في الفلسفة البراجماتية – كما بينا سابقاً-.

وبعد الإنتهاء من هذه الأطروحة لا بد من القول إن بداية تراجع المسلمين في القرن التاسع عشر، أدى إلى ظهور المذاهب والفلسفات الإلحادية التي قد تبدو في ظاهرها متناقضة ومختلفة ومتباعدة إلا أن جوهرها يدل على أنها واحدة، يجمعها: الإلحاد وإنكار ألوهية الله سبحانه وتعالى.

وستبقـــى الإنسانيـــة في الضنك وضيق العيش الشديد، مصداق ذلك قولـــه تعالـــى: چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ﯾ ﯾ □ □ □ □ □ □ □ □ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٺٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ چ(طه: ١٢٤ – ١٢٧).

وستبقى البشرية كذلك ما لم تخضع وتذل وتسجد في محراب العبودية لله سبحانه وتعالى، وتطبق الوحي الرباني قولاً وعملاً.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرس الآيات

سورة البقرة:

چﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ چص٢٢٤.
چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ چص٢٢٧.
چﭑ ﭒ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹٹ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ چص٢٢٧.
چﯜ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چ ص٢٠٧ - ٢٠٨.
چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ چص١٩٢.
چﯜ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٢٤.

چ ٱ ب ٻ ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ
ڄ چص٢١٩.
چ ۋ ۅ ې ې ۉ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ ى ى ي ي □ چص٢١٤.
چ ک گ گ گ گ گ گ گ گ چص٢٠٩.

سورة آل عمران:

چ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ چص٢١٧.
چ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ چص١٩٢.

سورة النساء:

چ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے
ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﯓ ﯓ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □
□ چص٢٠٤.
چ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڄ ڄ ڄ ڄ ڍ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ چص٢٠٩.
چ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ
ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چص٢٢٤.
چ ڃ ڃ چ چ چ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک چص٢٢٥.

سورة المائدة:

چ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ چ
ص٢٠٢.

سورة الأنعام:

چ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﯓ ﯓ
ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ چص٢١٣.
چ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ چص١٨٨.
چ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ گ
گ گ ں ں ڻ چص١٨٩.
چ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ چص١٨٩.
چ ۋ ۅ ې ې ۉ ۉ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٢٤.

سورة الأعراف:

چ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ چص٢٢٤.
چ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ
ڇ چص١٩١.
چ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ چص١٨٩.
چ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮭ ﯓ ﯓ ڭ ۇ
چص١٨٩.
چ ٱ ب ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ چص١٩٢.
چ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص١٨٩.
چ ڃ ڃ ڃ ڃ ڌ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک چص٢٤٠.

چگ گ ں ں ڻ ڻ ٹڻ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۃ ۂ ھ چص١٨٩.

سورة الأنفال:

چٹ ٹ ٹڈ ڈ ڈ ڤ ڤ ڤڦ ڦ ڦ ڦ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄڃ ڃ ڃ ڃ چ چص٢١٠.

سورة التوبة:

چۋ و و ۋ ۋ ې ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص١٩٥.

سورة يونس:

چڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ و و ۋ چص٢١٥.

چڎ ڎ ژ ژ ڑ ڑک ک ک ک گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ چص١٩٣.

سورة هود:

چٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ
چ چ ڍ ڍ ڌ چص١٩٦.

چۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋو و ۋ ۋ ې ې ې چص٢١٥.

چ ى ى ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص١٩٢.

سورة يوسف:

چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ چص٢٢٤.

چۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋو و ۋ ۋ ې ې ې ې □ □□ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢١٥.

سورة الرعد:

چے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ و و ۋ ۋ ې ې ېې ې □ □
□ □□ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □□ □ □ ى ى ې چص٢١٥.

سورة النحل:

چۆ ۈۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ و و ۋ چص٢١٥.

چې ې ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ چص٢٢٢ - ٢٢٣.

چگ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ںں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ۂ ۂ ھ چ
ص١٩١.

سورة الإسراء:

چ □ □ □ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ ى ى ې ې □ چص٢٠٧.

چچ چ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ چص٢٢٤.

سورة الكهف:

چج ج چ چچ ج چ چ ج چ چ چچ چ چ چ چ چ ڍ ڍ ڌڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ژڑ ک
ک ک ک گ چص١٧٥.

سورة طه:
چڌ ڐ ڐ ڎ ڎ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڤ ڦ ڦ چص٢٢٥.
چۆ ۇ ۈ ۆۈ ۆ ى ېې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٢٧.
چ□ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □
□ □ أ ب ب ب ٻ ٻپ پ ڀ ڀ ٺ چص٢٢٧.
چ□ □ □ □ □ □ □ □ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □
□ □ أ ب ب ٻ ٻپ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹٹ ٹ ٹ ٺ ٺ ٿ ٿ ڻ
چص٢٣٠.

سورة الأنبياء:
چۆ ۇ ۇ ۈ ى ېې ې □ □ □ □ □ □ چص٢٠٩.
چگ گ گ گ گ گ گ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڎ چص٢١٥.

سورة الحج:
چڑ ژ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ
ۀہ ہ ہ ہ ھ ھ ے ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې
ېې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٢١.
چڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ چص٢١٥.
چج ج چ چ ج ج چ چ چ چ چ چ چ چص٢١٤.

سورة المؤمنون:
چچ چ چ ڍ ڍ چص٢٠٢.
چگ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ
ۓ ڭ ڭ ڭڭ ۇ ۇ ۆ ۆ چص٢٢٢.

سورة الفرقان:
چ□ □ ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢١٥.

سورة الشعراء:
چڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ج ج چ چ چ ج ج چص٢١٨.

سورة القصص:
چہ ہ ہ ھھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ چص٢٠١.
چأ ب ب ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹٹ ٹ ٿ ٿ ڦ
ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ چ چ ج ج چچ چ چ چ چ چ چ چ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ
ڎ ڈ ڈ ژ چص١٩٥.
چ□ ى ى ي
ي□ □ □ □ □ □ □ □ چص٢١٧ و ٢١٩.

سورة العنكبوت:
چڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۈ چص٢٠٩.
چڈ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ہ ھ ھ چص٢٠٩.

سورة الروم:

چ ٹ ٹ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ چص١٩١.

چ ڦ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چ چ چص١٩٠.

سورة السجدة:

چ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى □ □ □ □ چص٢٢١ و ٢٢٢.

چ ۋ ې ې ى ى □ □ □ □ □ □ □ چص٢١٥.

سورة الأحزاب:

چ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ چص٢١٥.

چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی □ چص٢١٢ - ٢١٣.

سورة سبأ:

چ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى چص١٩٦.

سورة فاطر:

چ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چص٢٢٤.

چ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ چص٢١٣.

سورة يس:

چ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ چص٢٢٤.

چ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے
ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې □ □
چص١٩٠.

سورة ص:

چ □ □ □ □ □ □ ی ی ی □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٢٤.

چ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے چص٢٢٢.

سورة فصلت:

چ ٱ ب ب ب ب پ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ چ
ص١٨٩.

چ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ ی ی ی □ □ □ چ
ص١٩٣.

سورة الزخرف:

چ ٹ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ چص٢٢٤.

سورة الفتح:

چى ﯾ ﯿ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢١٣.

سورة الحجرات:

چٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ چص٢٠٧.

چﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ڑ ژ چص٢٢١ - ٢٢٢.

سورة الذاريات:

چﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ چص٢٢٣.

سورة النجم:

چڤ ڤ ڤ ڤ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ڑ ژ
چص١٩١.

سورة الرحمن:

چﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ چص٢٢٤.

چﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ چص١٩١.

سورة الواقعة:

چۇ ۆ ۈ ۉ ۊ ۋ چص٢١٧ – ٢١٨.

سورة الحديد:

چگ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ
ﮭ ﮮ ﮯ چص٢١٧.

چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ
ڤ ڤ ڤ ڤ چص٢٢٦ - ٢٢٧.

سورة المنافقون:

چژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ گ چص١٩٨.

سورة التغابن:

چ□ □ □ □ □□ □ □ □□ □ □ □ ى ى ﯾ ﯿ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □□ □ □ □ □ چص١٩٦.

سورة الطلاق:

چۋ ۋ ۉ ۉ ۋ ۋ ې ې ې ې □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ى ى ﯾ ﯿ □ □ □ چص١٩٦.

سورة الملك:

چٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ چص١٩١.

چٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ چص١٩٥.

سورة المدثر:

چھ ھ ے ے ۓ ۓ چص١٩٨.

سورة عبس:

چك ڭ ڭ ګ ګ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ ۅ ۅ ې ې ى ى ٻ ٻ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ چص٢٠٩.

سورة الإنفطار:

چڦ ڦ ڦ ڦ ڄ چص٢٢٢.

سورة الطارق:

چٹ ٹ ٹ ٹ ٹ چص٢٠٩.

سورة الأعلى:

چٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ چص١٩٤.

سورة الغاشية:

چﮩ ﮩ ﮪ ﮪ ﮪ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ګ ګ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۉ ۉ ۋ ۋ چ ص١٩٣.

سورة التين:

چٻ ٻ ٻ ٺ ٺ ٿ ٿ چص٢٢٢.

سورة العلق:

چڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ چص١٩٨.
چڙ ڙ ڙ ڙ ک ک ک ک گ گ چ ص٢٢٤.
چگ گ گ گ گ گ گ گ گ چص٢٢٥

سورة الزلزلة:

چک ک ک ک گ گ گ گ چص١٩٦.

فهرس أطراف الأحاديث

طرف الحديث..**الصفحة**

١ - " إنما الأعمال بالنيات"... ص١٩٣

٢ - " الإيمان بضع وسبعون شعبة"... ص٢٠٣

٣ - " التاجر الصدوق الأمين".. ص٢٠٢

٤ - " ثلاث من كن فيه"... ص٢٢٠

٥ - " الخازن الأمين الذي يؤدي"... ص٢٠١

٦ - " رأس الأمر الإسلام"... ص١٩٩

٧ - " على كل مسلم صدقة".. ص٢١٦

٨ - " لا يؤمن أحدكم حتى".. ص٢١٦

٩ - " لو لم تفعلوا".. ص٢٠٨

١٠ - " ما تصنعون".. ص٢٠٨

١١- " ما من أحد" ص١٩٦
١٢- " ما منكم من أحد".. ص١٩٩
١٣- " ما يصنع هؤلاء".. ص٢٠٨
١٤- " المؤمن القوي خير".. ص٢١٦
١٥- " ورجلان تحابا" ص٢٢٠
١٦- " يا بلال حدثني".. ص٢١٥

فهرس الأعلام

آرنست ماخ: ٤٣ ، ١٢٨ .
أبروقلوس: ١٧ .
أبقراط: ٧١ .
أبيقورس: ٢١ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ١٦٨ ، ١٦٩، ١٧٠ .
إدوارد لوروا: ١٢٩ .
أديلار أوف بث: ٢٥ .
أرستيبوس: ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٩ .
أرسطو: ٤ ، ٥ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٧٣ .
إسماعيل بن كثير (ابن كثير): ٢١٩ ، ٢٢٣ .
أفلاطون: ٥ ، ٢٠ ، ٥٠ ، ٧٣ .
ألبرت كامو: ١٨٤ .
ألبير دي ساكس: ٢٤ .
ألفرد أير: ٦٤ .

ألفرد تايلور: ١٧٣ .

ألكسندر باين: ١٣ .

أمبرتو إيكو: ٧٢ ، ٧٣ .

أمرسون: ٤٧ ، ٤٩ .

أنبادقليس: ٥٥ .

أندريه لالاند: ٢ ، ٤ ، ٨ .

أنس بن مالك: ٢١٩ .

إيمانويل كانط: ٧ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٦ .

بايني: ١٢١ ، ١٢٨ .

برتراند رسل: ٤٦ ، ٨٦ ، ١٤٣ ، ١٧٠ ، ١٧٤ .

بروتاجوراس الأبديري: ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ١٦٣.

بروديقوس: ١٧ .

بنجامين فرانكلين: ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ .

بويس: ٢٢ .

بيير آبيلار: ٢٣ .

بيير أوريول: ٢٤ .

تشارلز دارون: ٤٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ١١١ .

تشارلز رينوفيير: ٩٠ .

تشارلز ساندرس بيرس: ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٩ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٧٠ ، ٢٢٩.

تشونسي رايت: ١٣ ، ١٤.

توماس الأكويني: ٦ .

توماس ريد: ٦٥ .

توماس هوبز: ٤٢ .

جامبا تستافيكو: ٤٣ .
جان بوريدان: ٢٤ .
جان بول سارتر: ١٨٤.
جان كالفن: ٨٦ .
جان لامارك: ٥٦ ، ٥٧.
جفرسون: ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ .
جورج باركلي: ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ .
جورج سيميل:١٢٨ .
جورج هيجل: ٧ ، ٨ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٨١.
جوستوس بوشلر: ٦٣ .
جون دنس سكوت: ٢٥ ، ٢٦ .

جون ديوي: ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، 21 ، ٢٣ ، ٣٣ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٨٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٨١ ، ١٨٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠.
جون ستيوارت مل: ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ١٥٦.
جون فيسك: ١٣ .
جون لوك: ٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٧٢ ، ٧٣.
جيرمي بنتام: ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ .
جيمس مل: ٣٦ .
جيوفاني فيلاتي: ١٢٨ .
دوران دي سان بورسان: ٢٤ .
ديفيد هيوم: ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ .
روسلان: ٢٢ ، ٢٣.
رينيه ديكارت: ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٣ ، ٥٥.
زينون الكتيومي: ٢١ .

سقراط: ٤ ، ٥ ، ٦ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٦٠.
سورين كيركجارد: ١٨٢ ، ١٨٣ .
سيمون دي بوفوار: ١٨٤ .
طاليس: ١٧ .
عبد الله بن قيس (أبو موسى الأشعري): ٢٠١ .
عبد الرحمن بن صخر الدوسي (أبو هريرة): ٢٠٣ ، ٢٢٠.
عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون): ٢٠٠ .
غبرييل مارسيل: ١٨٣ .
فرانسيس برادلي: ١٧٣ .
فريدريك إنجلز: ١٧٩ ، ١٨٠ .
فرديناند شيلر: ١٨ ، ٦٢ ، ٨٥ ، ١٢٧.
فرنسيس بيكون: ٢٨ ، ٥٢ ، ٥٥.
فرنسيس هتشسون: ٣٦ .
كارل ماركس: ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨١.
كالاوديوس جالينوس: ٧٢ .
كوانتوس ترتوليان: ٢١ .
لويس لافيل: ١٨٣ .
ليبنتز: ٥٥ ، ٧٣ .
مارتن هيديجير: ١٨٤ .
مالك بن أنس: ٢٠٠ .
مان ماري غويو: ١٦٩ .
محمد بن أحمد (ابن رشد): ١٩٩ .
محمد بن جرير (الطبري): ١٨٨ ، ١٨٨ .
محمد بن محمد (الغزالي): ٢٠٢ ، ٢٠٦ .
مسلم بن الحجاج: ٢٠٨ .
موريس بلوندل: ٣ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢٩ .
نقولا أورسم: ٢٤ .
نقولا دوتركور: ٢٤ .

نيقولا ميكافيللي: ٤٥ ، ٤٦ .

هنري بوانكاريه: ٤٤ ، ٤٥ ، ١٢٩ .

هنري برغسون: ١٢٩ .

هيراقليطس: ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٢٢٨ .

هيربرت سبنسر: ٤٤.

وليم أوف أوكام: ٢٣ ، ٢٤ .

وليم جيمس: ٣ ، ٤ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٢١٣ ، ٢٢٨.

يحيى بن شرف (النووي): ١٩٧ ، ٢٠٨ .

المصادر المراجع:

* القرآن الكريم.

*إبراهيم، د.أحمد عبد الرحمن.

١- **قيم المجتمع هل هي ثابتة أم قابلة للتغيير**. وهو بحث في كتاب: **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**. أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض بتاريخ ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

*إبراهيم، د.زكريا.

٢- **دراسات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر مكتبة مصر. الطبعة الأولى. ١٩٦٨م.

* ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني.

٣- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان. نسخة مصورة عن طبعة سنة ١٨٧٧هـ.

* الأحمدي، غازي.

٤- **الوجودية**. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٦٤م.

* إسكندر، أمير.

٥- **تناقضات في الفكر المعاصر**. منشورات وزارة الإعلام. العراق. ١٩٧٤م.

* إسلام، الدكتور عزمي.

٦- **اتجاهات في الفلسفة المعاصرة**. الناشر وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى.

* الأصفهاني، الراغب أبي القاسم الحسين بن محمد.

٧- **المفردات في غريب القرآن**. تحقيق وضبـــط : محمد سيد كيلاني. دار المعرفة.بيروت-لبنان.

* ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم.

٨- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. تحقيق: نزار رضا. دار مكتبة الحياة. بيروت. ١٩٦٥م.

* الأعسم، أ.د.عبد الأمير (المشرف على تحرير).

٩- **مستقبل الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي والعالم**. أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول لبيت الحكمة ١-٤/ شباط-فبراير/٢٠٠٠م. تأليف مجموعة من الباحثين. الناشر: بيت الحكمة. بغداد –العراق. الطبعة الأولى. ٢٠٠٢م.

* أمين، أحمد، مع محمود، زكي نجيب.

١٠- **قصة الفلسفة الحديثة**. مكتبة النهضة المصرية. الطبعة السادسة.١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

* أمين، د.عثمان.

١١- **شيلر**. دار المعارف بمصر.

١٢- **الفلسفة الرواقية**. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧١م.

* الأهواني، د.أحمد فؤاد.

١٣- **جون ديوي** . دار المعارف. القاهرة. ١٩٥٩م.

* أورمسون، ج.أ. (مشرف).

١٤- **الموسوعة الفلسفية المختصرة**: ترجمها من الإنجليزية فؤاد كامل ، مع جلال العشري، مع عبد الرشيد صادق. راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.

* باجيني، جوليان.

١٥- **الفلسفة**. ترجمة: أديب يوسف شيش. دار التكوين. دمشق-سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠١٠م.

* باشميل، محمد أحمد.

١٦- **الإسلام ونظرية دارون**. الطبعة الثانية. ١٩٦٨م.

* البخاري، الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل.

١٧- **صحيح البخاري**. اعتنى به وأعده للنشر: دكتور محمد محمد تامر. مؤسسة المختار. القاهرة. الطبعة الأولى. ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

* بخيت، د.محمد حسن مهدي.

١٨- **الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس**. مطبعة الصفا والمروة. أسيوط-مصر. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

* بخيت، محمد هاني رشاد .

١٩- **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى أرسطو**. القاهرة. 1985م.

* بدر، د.أحمد.

٢٠- **أصول البحث العلمي ومناهجه**. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثانية. ١٩٧٥م.

* بدران، د.شبل، مع سليمان، د.سعيد أحمد، مع محفوظ، أحمد فاروق.

٢١- **الأصول الفلسفية للتربية**. شركة الجمهورية الحديثة لتحويل وطباعة الورق. ٢٠٠٢م.

* بدوي، عبد الرحمن.

٢٢- **الأخلاق النظرية**. الناشر: وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثانية. ١٩٧٦م

٢٣- **طريق الفكر اليوناني**. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. الطبعة السابعة. ١٩٧٩م.

٢٤-**موسوعة الفلسفة**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٨٤م.

٢٥- **مناهج البحث العلمي**. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الثالثة. ١٩٧٧م.

* بران، جان.

٢٦- **الفلسفة الأبيقورية**. تعريب وتعليق جورج أبو كسم. قدم له الدكتور عادل العوا. الأبجدية للنشر. دمشق- سوريا. الطبعة الأولى. ١٩٩٢م.

* برون، جون.

٢٧- **الفلسفة الرواقية**. ترجمة الأستاذ الدكتور سلمان البدور. ٢٠٠٦م.

* البعلبكي، منير.

٢٨- **المورد قاموس إنجليزي – عربي**. دار العلم للملايين. بيروت. 1967م.

* بوشنسكي، إ.م.

٢٩- **الفلسفة المعاصرة في أوروبا**. ترجمة: د.عزت قرني. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. سبتمبر-١٩٩٢م.

* البوطي، أ.د.محمد سعيد رمضان.

٣٠- **كبرى اليقينيات الكونية**. دار الفكر المعاصر. بيروت- لبنان. دار الفكر. دمشق- سوريا. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

* بولر، بول.ف.

٣١- **الحرية والقدر** في الفكر الأمريكي من إدواردز إلى ديوي. ترجمة: إسماعيل كشميري. مراجعة : نور الدين الرازي. الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

* بيري، رالف بارتون.

٣٢- **أفكار وشخصية وليم جيمس**. دار النهضة العربية.

* الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة.

٣٣- **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**. تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار. دار الكتب العلمية. بيروت ــ لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م.

* تشاندلر، دانيال.

٣٤- **أسس السيميائية**. ترجمة: د.طلال وهبة. مراجعة: د.ميشال زكريا. المنظمة العربية للترجمة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠٨م.

* التفتازاني، سعد الدين.

٣٥- **شرح المقاصد**. تحقيق وتعليق د. عبد الرحمن عميرة. تصدير فضيلة الشيخ: صالح موسى شرف. عالم الكتب. بيروت – لبنان. الطبعة الثانية.١٩٩٨م.

* توماس، الدكتور هنري.

٣٦- **أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"**. ترجمة متري أمين. الناشر دار النهضة العربية. القاهرة.

* توماس، هنري ودانالي .

٣٧- **المفكرون من سقراط إلى سارتر**. عثمان نويه. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٧٠م.

* تيزيني، د.طيب، مع فينانس، د.غسان.

٣٨- **تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة**. المطبعة الجديدة. دمشق. ١٤٠١هـ-١٤٠٢هـ، ١٩٨١م-١٩٨٢م.

* جالو، أحمد مبشر.

٣٩- **قيمة العمل في الإسلام وفي الفكر الوضعي المعاصر**. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

* جانيه، بول، مع سياى، جبريل.

٤٠- **مشكلات ما بعد الطبيعة**. ترجمة: الدكتور يحيى هويدي. راجعه: الدكتور محمد مصطفى حلمي. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٦١م.

* الجديدي، الدكتور محمد.

٤١- **فلسفة الخبرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

* الجرجاني، علي بن محمد.

٤٢- **شرح المواقف**. ضبطه: محمود عمر الدمياطي. دار الكتب العلمية. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

* الجزيري، دكتور محمد مجدي.

٤٣- **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**. الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. 2002م.

* جعفر، د.عبد الوهاب .

٤٤- **قضايا الفكر الفلسفي المعاصر**. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية.

* الجندي، أنور.

٤٥- **قضايا العصر في ضوء الإسلام**. مجمع البحوث الإسلامية. ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.

* جود، س،ي.

٤٦- **مدخل إلى الفلسفة المعاصرة**. عربه وأضاف إليه: الدكتور محمد شفيق شيا. مؤسسة نوفل. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٨١م.

* الجوهري، إسماعيل بن حماد.

٤٧- **تاج اللغة وصحاح العربية**. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. دار العلم للملايين. بيروت- لبنان. الطبعة الثالثة.

* جيمس، وليم.

٤٨- **إرادة الاعتقاد**. ترجمة الدكتور محمود حب الله. دار إحياء الكتب العربية. مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية. ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٤٩- **البراجماتية**. ترجمة الدكتور محمد علي العريان. دار النهضة العربية. القاهرة. 1965م.
* الحاج، كميل.
٥٠- **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**. مكتبة لبنان. بيروت. ٢٠٠٠م.
* الحاكم، الحافظ أبي عبد الله النيسابوري.
٥١- **المستدرك على الصحيحين**. دار ابن حزم. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

* الحداوي، الطائع.
٥٢- **سيميائيات التأويل**. الناشر المركز الثقافي العربي. المغرب ولبنان. الطبعة الأولى. 2006م.
* الحفني، د. عبد المنعم .
٥٣- **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**.مكتبة مدبولي.٢٠٠٠م.
٥٤- **الموسوعة الفلسفية**. دار ابن زيدون –بيروت. مكتبة مدبولي –القاهرة. الطبعة الأولى.
٥٥- **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**. الناشر مكتبة مدبولي. ١٩٩٩م.
* حلمي، د.مصطفى.
٥٦- **مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب**. دار الدعوة. الإسكندرية. الطبعة الثانية. ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
* حمادة، حسين صالح.
٥٧- **دراسات في الفلسفة اليونانية**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
* حوى، سعيد.
٥٨- **الإسلام**. دار عمار. عمان-الأردن. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
* الخاقاني، محمد محمد طاهر آل شبير.
٥٩- **أمر بين أمرين**. دار الهادي. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٦٠- **نقد المذهب التجريبي**. دار مكتبة الهلال. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٨٧م.
*الخالدي، د.صلاح عبد الفتاح (تقديم).

٦١- **مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق**.للدمياطي، أحمد بن إبراهيم ابن النحاس الدمشقي.دار العلوم للنشر والتوزيع. عمان.

* الخالدي، د.محمود.

٦٢- **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**. دار الفكر للنشر والتوزيع. عمان.الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

* خان، وحيد الدين.

٦٣- **الإسلام يتحدى**. تعريب: ظفر الإسلام خان. مراجعة وتحقيق: دكتور عبد الصبور شاهين. دار البحوث العلمية. الطبعة الأولى. ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.

* الخطيب، عبد الكريم.

٦٤- **التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث وتحدياته**. الطبعة الأولى. لا يوجد دار نشر.

* خلاف، عبد الوهاب.

٦٥- **علم أصول الفقه**. دار القلم . الطبعة الثانية. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

*ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد.

٦٦- **مقدمة ابن خلدون**. دار القلم. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٧٨م.

* دافيدو، مارسيل.

٦٧- **فلسفة التقدم وفكرة التقدم الأمريكية**. ترجمة د. خالد المنصوري. الناشر مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.

* داود، د.عزيز.

٦٨- **مناهج البحث العلمي**. دار أسامة مع دار المشرق الثقافي. عمان-الأردن. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م.

* الدريني، د.فتحي.

٦٩- **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**. دار قتيبة. دمشق. الطبعة الأولى. ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

* ديفدسون، وليم.

٧٠- **النفعيون**: ترجمة: محمد إبراهيم زكي، مراجعة الدكتور عبد الحميد يونس. نشره مكتبة نهضة مصر.

* ديورانت، ويل.

٧١- **قصة الفلسفة**: ترجمة أحمد الشيباني. توزيع دار النفائس. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٩٤م.

* ديوي، جون.

٧٢- **البحث عن اليقين**. ترجمة وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٦٣م.

٧٣- **الفن خبرة**. ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم. مراجعة وتقديم الدكتور زكي نجيب. دار النهضة العربية. القاهرة. ١٩٦٣م.

٧٤- **المنطق نظرية البحث**. ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الثانية. ١٩٦٩م.

٧٥- **نمو البراجماتية الأمريكية**. مقالة من كتاب **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. نشرها واجوبرت د.رونز. ترجمة عثمان نوية. مراجعة الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٣م.

* الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان.

٧٦- **سير أعلام النبلاء**. مؤسسة الرسالة. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. الطبعة الحادية عشرة. ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٦م.

* الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين.

٧٧- **الإشارة في أصول الكلام**. حققه: محمد صبحي العابدي وربيع صبحي العابدي. تمت المراجعة والتصحيح والإخراج والتنفيذ في: مركز نور العلوم للبحوث والدراسات. الطبعة الأولى. ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٧٨- **المطالب العالية من العلم الإلهي**. دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

* الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر.

٧٩- **مختار الصحاح**. المؤسسة الحديثة للكتاب. طرابلس-لبنان.

* رايت، وليم كلي.

٨٠- **تاريخ الفلسفة الحديثة** : ترجمة محمود سيد أحمد ، تقديم ومراجعة : إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

* ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد.

٨١- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. دار المعرفة. بيروت- لبنان.

* رسل، برتراند.

٨٢- **حكمة الغرب**. ترجمة: د.فؤاد زكريا. عالم المعرفة – الكويت. ١٤٠٤هـ-١٩٨٣م.

٨٣- **فلسفة القرن العشرين**. وهو مقال منشور ضمن فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة. نشرها واجوبرت، د.رونز. ترجمة عثمان نويه. راجعه الدكتور زكي نجيب. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٩م.

* رشاد، محمد هاني.

٨٤- **النزعة البراجماتية في الفلسفة اليونانية حتى ارسطو**. القاهرة. 1985م.

* ابن رشد.

٨٥- **تهافت التهافت**. تحقيق: د.سليمان دنيا. دار المعارف بمصر. ١٩٦٥م.

* روسيتر، كلنتون.

٨٦- **خرافة الماركسية**. تقديم وتحليل ماهر نسيم. الناشر: دار الكرنك. القاهرة.

* رونز، واجوبرت.

٨٧- **فلسفة القرن العشرين مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة**. ترجمة عثمان نوية. مؤسسة سجل العرب. 1963م.

* زاهر، د.رفقي.

٨٨- **أعلام الفلسفة الحديثة**. الطبعة الأولى. ١٩٧٩م.

* الزركلي، خير الدين .

٨٩- **الأعلام**. دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة السادسة.

٩٠- **مقدمة في علم الأخلاق**. الدار الإسلامية للطباعة والنشر. المنصورة. الطبعة الرابعة. ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

* زيادة، معن.

٩١- **الموسوعة الفلسفية العربية**. دار الإنماء القومي. تمت تحت إشراف معن زيادة. الطبعة الأولى. ١٩٨٨م.

* زيدان، د.عبد الكريم.

٩٢- **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**. مكتبة القدس- بغداد. مؤسسة الرسالة- بيروت. الطبعة السادسة. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

* زيدان، د.محمود فهمي.
٩٣- **وليم جيمس**. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٥م.
* سالم، د.محمد عزيز نظمي.
٩٤- **دراسات ومذاهب**. الناشر مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. ١٩٨٨م.
* الساموك، أ.د. سعدون محمود.
٩٥- **في المذاهب الفكرية المعاصرة**. دار وائل. عمان – الأردن. ٢٠٠٦م.
* ستيس، وولتر.
٩٦- **تاريخ الفلسفة اليونانية**. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت-لبنان. الطبعة الثانية. ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
* سعد، جلال الدين.
٩٧- **فلسفة الرواق**. مركز النشر الجامعي. ١٩٩٩م.
* السلقيني، إبراهيم.
٩٨- **منهج البحث العلمي في الإسلام**. وهو منشور في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
* سلوم، توفيق (مُترجِم) .
٩٩- **المعجم الفلسفي المختصر**. دار التقدم. موسكو. طبع في الاتحاد السوفياتي. 1986م.
١٠٠- **موجز تاريخ الفلسفة**. جماعة من أساتذة سوفيات. دار الفارابي. الطبعة الأولى. ١٩٨٩م.
* أبو سليمان، د.عبد الحميد أحمد.
١٠١- **أزمة العقل المسلم**. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. الرياض. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
* " السيد أحمد"، أ.د. عزمي طه.
١٠٢- **علم الثقافة الإسلامية**. المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. ٢٠٠٨م.
١٠٣- **الفلسفة مدخل حديث**. دار المناهج. عمان – الأردن. ٢٠٠٣م.
* الشرفا، د.إسماعيل.
١٠٤- **الموسوعة الفلسفية** . دار أسامة للنشر والتوزيع. عمان – الأردن. الطبعة الأولى.٢٠٠٢م.

* الشرقاوي، د.حسن .
١٠٥- **الأخلاق الإسلامية**. دار المعرفة الجامعية. ١٩٩٩م
* شقير، د.صالح.
١٠٦- **مقدمة في الفلسفة العامة**. منشورات جامعة دمشق. ٢٠٠٣-٢٠٠٤م.

* شكري، د.فايزة أنور.
١٠٧- **القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم**. دار المعرفة الجامعية. ٢٠٠٢م.
* شنيدر، هربرت.
١٠٨- **تاريخ الفلسفة الأمريكية**. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٤م.
* الشنيطي، د.محمد فتحي.
١٠٩- **في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**. مكتبة القاهرة الحديثة.
١١٠- **نماذج من الفلسفة السياسية**. مكتبة القاهرة الحديثة.
١١١- **وليم جيمس**. مكتبة القاهرة الحديثة. دار الحمامي للطباعة. الطبعة الأولى. ١٩٧٥م.
* الشهرستاني، الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ).
١١٢- **الملل والنحل**. صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد. دار الكتب العلمية. بيروت.
* الصايغ، الدكتورة نوال الصراف.
١١٣- **المرجع في الفكر الفلسفي**. دار الفكر العربي.
* صليبا، د.جميل.
١١٤- **المعجم الفلسفي**. دار الكتب اللبناني. بيروت. ١٩٨٢م.
* الصنعاني، أبي بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع.
١١٥- **المصنف**. تحقيق: أيمن نصر الدين الأزهري. دار الكتب العلمية. بيروت ـ لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م
* الطبري، محمد بن جرير.
١١٦- **جامع البيان في تأويل القرآن**. المحقق: أحمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.
* الطرابيشي، جورج.
١١٧- **معجم الفلاسفة**. دار الطليعة للطباعة والنشر.بيروت. طبعة ثالثة. ٢٠٠٦م.

* الطنطاوي، علي.
١١٨- **تعريف عام بدين الإسلام**. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثالثة عشرة. ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

* العالِم، محمود أمين.
١١٩- **فلسفة المصادفة**، دار المعارف. القاهرة.
* عامر، محمد.
١٢٠- **قضايا في الفلسفة الماركسية**. تقديم مراد وهبة. دار الثقافة. القاهرة. ١٩٧٨م.
* عبد الحفيظ، الدكتور محمد.
١٢١- **الفلسفة** و**النزعة الإنسانية** (الفكر البراجماتي نموذجاً). دار الوفاء للطباعة والنشر. الإسكندرية. الطبعة الأولى. ٢٠٠٦م.
* ابن العربي، أبي بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المالكي (٥٤٣هـ).
١٢٢- **عارضه الآحوذي بشرح صحيح الترمذي**، وضع حواشيه: الشيخ جمال مرعشلي، منشورات: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
* العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد.
١٢٣- **الإصابة في تمييز الصحابة**. دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان. طبعة سنة ١٣٥٩هـ.
١٢٤- **تقريب التهذيب**. اعتنى به ورتبه: حسان عبد المنان. بيت الأفكار الدولية. عمان ــ الأردن. الرياض ــ السعودية.
* عطية الله، أحمد.
١٢٥- **القاموس السياسي**. دار النهضة العربية. القاهرة. الطبعة الثالثة. ١٩٦٨م.
* العقاد، عباس محمود.
١٢٦- **أفيون الشعوب المذاهب الهدامة**. مكتبة الأنجلو المصرية.
* العلواني، طه جابر.
١٢٧- **إسلامية المعرفة**. مؤسسة الأعراف للنشر. قم- إيران. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
* العوا، د.عادل.
١٢٨- **التجربة الفلسفية**. مطبعة جامعة دمشق. الطبعة الثانية. ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

١٢٩- **العمدة في فلسفة القيم**. دار طلاس. الطبعة الأولى. ١٩٨٦م.

* الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد.

١٣٠- **إحياء علوم الدين**. علق عليه: جمال محمد – محمد سيد. دار الفجر للتراث. القاهرة. الطبعة الأولى. ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٣١- **المنقذ من الضلال**. حققه وقدم له: محمود بيجو، راجعه: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الشيخ عبد القادر الأرناؤوط.

* فال، جان.

١٣٢- **طريق الفيلسوف**.ترجمة د.أحمد حمدي محمود. مراجعة: د. أبو العلا عفيفي.الناشر مؤسسة سجل العرب. القاهرة.١٩٦٧م.

* فام، يعقوب.

١٣٣- **البراجماتزم أو مذهب الذرائع**. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٣٥٤هـ- ١٩٣٦م.وطبعة ثانية باسم: **البراجماتية أو مذهب الذرائع**. الهيئة المصرية العامة للكتب. الطبعة الثانية. ١٩٩٨م.

* فرج، د.وليم.

١٣٤- **قراءات في الفلسفة المعاصرة**. الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

* الفندي، د.محمد ثابت.

١٣٥- **مع الفيلسوف**. دار النهضة العربية. بيروت. ١٩٨٠م.

* ابن قدامة، عبد الله بن أحمد.

١٣٦- **تحريم النظر في كتب الكلام**. تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية. دار عالم الكتب. الرياض. الطبعة الأولى. ١٩٩٠م.

* قدح، الطبيب فؤاد كامل.

١٣٧- **حقائق الوجود**.المطبعة الجديدة. ١٩٦٧م-١٣٦٨هـ. لا يوجد مكان النشر.

* القرضاوي، يوسف.

١٣٨- **دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي**. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

١٣٩- **الخصائص العامة للإسلام**. الناشر مكتبة وهبة. القاهرة. الطبعة الرابعة. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

* القرطاس، قيس.

١٤٠- **نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها**. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. ١٩٧١م.
* قطب، سيد.
١٤١- **الإسلام ومشكلات الحضارة**. دار الشروق. الطبعة السابعة. ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
١٤٢- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٣هـ- ١٩٨٣م.
* قطب، محمد.
١٤٣- **الإنسان بين المادية والإسلام**. دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الثالثة. ١٩٦٠م.
١٤٤- **مذاهب فكرية معاصرة**. دار الشروق. الطبعة الثامنة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.
١٤٥- **هل نحن مسلمون**. دار الشروق. ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
*ابن قيم الجوزية، عبد الله بن أبي بكر.
١٤٦- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة. دار طيبة.الرياض. الطبعة الأولى. ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٤٧- **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**. تحقيق: علي بن حسين الحلبي، تخريج: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. دار إبن الجوزي. السعودية. ١٤٢٤هـ
* كاز، بيتر.
١٤٨- **تاريخ الفلسفة في أمريكا خلال ٢٠٠ عام**.ترجمة حسني نصار. مراجعة د.مراد وهبة.الناشر مكتبة الأنجلو مصرية.
* كامل، فؤاد.
١٤٩- **أعلام الفكر الفلسفي المعاصر**.دار الجيل بيروت.الطبعة الأولى. 1423هـ -١٩٩٣م.
* ابن كثير، أبي الفداء إسماعيل.
١٥٠- **تفسير القرآن العظيم**. دار المفيد. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
* الكحلاني، د.حسن محمد.
١٥١- **فلسفة التقدم**. مكتبة مدبولي. ٢٠٠٣م.
* الكردي، د.راجح عبد الحميد.
١٥٢-**نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**.الكتاب الثاني.دار الفرقان.عمان-الأردن. ٢٠٠٤م.
* كرم، يوسف.

١٥٣- **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**. دار المعارف بمصر.

١٥٤- **تاريخ الفلسفة الحديثة**. دار المعارف. الطبعة الخامسة.

١٥٥- **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م.

* كولبه، أزفلد.

١٥٦- **المدخل إلى الفلسفة**. نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. ١٩٤٢م.

* كولن، فتح الله.

١٥٧- **حقيقة الخلق ونظرية التطور**. المترجم أورفان محمد علي. دار النيل للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م.

* كونزمان، بيتر. مع بوركارد، بيتر. مع فيدمان، فرانز.

١٥٨- **أطلس- dtv الفلسفة**. ترجمة الدكتور جورج كتورة. المكتبة الشرقية. بيروت – لبنان. الطبعة الأولى. ٢٠٠١م.

* الكيلاني، نجيب.

١٥٩- **نحن والإسلام**. مؤسسة الرسالة. بيروت-لبنان. الطبعة الأولى. ١٣٩٨هـ- ١٩٨٧م.

* لالاند، أندريه.

١٦٠- **موسوعة لالاند الفلسفية**. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة. بيروت. المجلد الثاني. 2008م.

*لا يوجد اسم مؤلف.

١٦١- **تأملات فلسفية فلسطينية من العنف إلى يوتيوبيا الدولة**.. شرق برس. نيقوسا- قبرص. الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

* لوبون، د.غوستاف.

١٦٢- **حياة الحقائق**. نقله إلى العربية: عادل زعيتر. مطبعة دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى. ١٣٦٨هـ-١٩٤٩م.

* لودال، جيرار دو.

١٦٣- **السيميائيات أو نظرية** العلامات. ترجمة:بوعلي، عبد الرحمن. دار الحوار.اللاذقية- سوريا. الطبعة الأولى. ٢٠٠٤م.

* لويس، جون.

١٦٤- **مدخل إلى الفلسفة**. ترجمة أنور عبد الملك. دار الحقيقة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الثانية. ١٩٧٣م.

* ماكوري، جون.
١٦٥- **الوجودية**. ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة: د.فؤاد زكريا. من منشورات سلسلة عالم المعرفة. الكويت. أكتوبر-١٩٨٢م.
* مبروك، د.أمل.
١٦٦- **مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية**. دار قباء. القاهرة. ٢٠٠٦م.
* محمد، سماح رافع.
١٦٧- **المذاهب الفلسفية المعاصرة**. مكتبة مدبولي. الطبعة الثانية. ١٩٨٥م.
* محمود، د.زكي نجيب.
١٦٨- **حياة الفكر في العالم الجديد**. مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر. القاهرة.
١٦٩- **فلسفة وفن**. مكتبة الأنجلو مصرية. القاهرة.
١٧٠- **نظرية المعرفة**. مكتبة الأنجلو المصرية.
* محمود، علي عبد الحليم.
١٧١- **الحضارة الإسلامية والإنسان**. من أبحاث ووقائع اللقاء الرابع لمنظمة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، المنعقد في الرياض بتاريخ: ٢٠ من ربيع الثاني عام ١٣٩٩هـ- ١٨ من مارس عام ١٩٧٩م. تحت عنوان: **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم**. الناشر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الرياض. ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
* المرهج، د.علي عبد الهادي.
١٧٢- **الفلسفة البراجماتية أصولها ومبادئها**. بيروت. دار الكتب العلمية. الطبعة الأولى. 2008م.
* مسعود، د.أحمد.
١٧٣- **نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)**. دار الغرب للنشر والتوزيع. الطبعة ٢٠٠١م.
* ١٧٤- **المعجم الفلسفي**. مصر-القاهرة. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية. 1403هـ-1983م.
* ١٧٥- **المعجم الوسيط**. دار عمران. الطبعة الثالثة.

* مغنية، محمد جواد.
١٧٦- **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**. دار مكتبة الهلال. بيروت.
* ابن منظور، محمد بن مكرم.
١٧٧- **لسان العرب**. دار صادر- بيروت. الطبعة الأولى.
* مهران، د.محمد، مع مدين، د. محمد.
١٧٨- **مقدمة في الفلسفة المعاصرة**. الناشر دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة) 2004م.
* المودودي، أبو الأعلى.
١٧٩- **الحضارة الإسلامية**. دار العربية. الطبعة الثانية. ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م. ترجمة: محمد عاصم حداد.
* موسى، سلامة.
١٨٠- **نظرية التطور وأصل الإنسان**. الناشر: سلامة موسى للنشر والتوزيع. القاهرة. الطبعة السادسة.
* ميد، هنتر.
١٨١- **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها**. ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. الناشر دار نهضة مصر. القاهرة.
*١٨٢- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب**. الندوة العالمية للشباب الإسلامي. الطبعة الثانية. ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.
* ميكافيللي، نيقولا.
١٨٣- **الأمير**. ترجمة أكرم مؤمن. مكتبة ابن سينا.
* نادر، د.ألبير نصري.
١٨٤- **الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا**. مكتبة الأنجلو المصرية.
* الندوي، علي أحمد.
١٨٥- **القواعد الفقهية**. دارالقلم. دمشق. الطبعة الثالثة. ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
* النسائي، أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن.
١٨٦- **سنن النسائي الكبرى**.تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري مع سيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
* النشار، د.علي سامي.

١٨٧- **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان**. الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية. طبعة أولى.

* النشار، د.مصطفى.

١٨٨- **مدخل جديد إلى الفلسفة**. الناشر دار قباء. الطبعة الأولى. ١٩٩٨م.

* نصري، هاني يحيى.

١٨٩- **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**. بيروت. مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2002م.

* نعمان، د.منصور مع النمري، غسان ذيب.

١٩٠- **البحث العلمي**: **حرفة وفن**. الناشر دار الكندي. إربد-الأردن. ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

* النووي، محيي الدين.

١٩١- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. حققه: الشيخ خليل مأمون شيحا. دار المعرفة. بيروت- لبنان.

* هاشم، د.حكمت.

١٩٢- **الفلسفة العامة**. المطبعة التعاونية. ١٤٠١-١٤٠٢هـ/ ١٩٨١-١٩٨٢م.

* ابن هشام.

١٩٣- **السيرة النبوية**. حققه وأخرج أحاديثه: سيد رجب. دار ابن رجب. المجلد الأول.

* هوك، سدني.

١٩٤- **التراث الغامض**. ترجمة سيد كامل زهران. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٦م.

* هويدي، د.يحيى .

١٩٥- **مقدمة في الفلسفة العامة**.مكتبة النهضة المصرية. القاهرة. الطبعة الرابعة. ١٩٦٥-١٩٦٦م.

* واجوبرت، د.رونز.

١٩٦- **فلسفة القرن العشرين**. ترجمة عثمان نويه. راجعه الدكتور زكي نجيب محمود. الناشر مؤسسة سجل العرب. ١٩٦٣م.

* وايت، مورتون.

١٩٧- **عصر التحليل**. ترجمة أديب يوسف شيش. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. ١٩٧٥م.

* وسب، هـ. ب. فان.
١٩٨- **الحكماء السبعة**. نقله من الإنكليزية: يوسف الخال وأنيس فاخوري. دار مجلة الشعر. المكتبة العصرية. بيروت- لبنان. الطبعة الأولى. ١٩٦٣م.
* وهبة، مراد.
١٩٩- **المعجم الفلسفي**. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 1998م.
* وولف. أ.
٢٠٠- **فلسفة المحدثين والمعاصرين**. ترجمة: أبو العلا عفيفي.مطبعة التأليف والترجمة والنشر.
* ياسين، د.إبراهيم إبراهيم.
٢٠١- **مدخل إلى الفلسفة العامة**. دار مكتبة الإسراء. طنطا الطبعة الأولى.
* يحيى، أحمد إسماعيل.
٢٠٢- **الإسلام بين الواقع والتحديات والمستقبل**. الناشر مكتبة الدار العربية للكتاب. الطبعة الأولى. ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
* يوسف، د.أحمد.
٢٠٣- **الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة**. الناشرون: منشورات الاختلاف- الجزائر. المركز الثقافي العربي- المغرب. الدار العربية للعلوم- بيروت. الطبعة الأولى. ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

المراجع الإنجليزية:

1- **The Dictionary of the History of Ideas**. Philip P. Wiener.
الكتاب من موقع الإنترنت
http://www.pragmatism.org/companion/pragmatism-weiner.htm
وذلك بتاريخ 2009/12/19م.

2- **THE NEW CAXTON ENCYCLOPEDIA**.VOLUME SIXTEEN. Poiselle-Robespierre. Caxton Publications Limited. LONDON.

المواقع الإلكترونية:

1- http://www.ar.wikipedia.org

الفهرست

الموضوع..**الصفحة**

المقدمة...أ- ز
فصل تمهيدي..١
المبحث الأول: الجذر اللغوي للبراجماتية.........................٢
المبحث الثاني: مفهوم البراجماتية...............................٤
المبحث الثالث: النشأة والظهور......................١٢
الفصل الأول:جذور البراجماتية..................................١٦
المبحث الأول: العصر اليوناني...................................١٧
المطلب الأول: هيراقليطس...١٨
المطلب الثاني: السوفسطائية......................................١٩
المطلب الثالث: سقراط وأفلاطون وأرسطو........................٢١
المطلب الرابع: الرواقية...٢٢
المطلب الخامس: الأبيقورية.......................................٢٣
المبحث الثاني: جذورها في العصر الوسيط.......................٢٣
المبحث الثالث: في العصر الحديث................................٢٩
المطلب الأول: الفلسفة التجريبية.................................٣٠
المطلب الثاني: الفلسفة النفعية...................................٣٤
المطلب الثالث: بعض الفلاسفة الذين تاثرت بهم البراجماتية.....٤٠
المطلب الرابع: الميكافيللية.......................................٤٥
المطلب الخامس: البيئة الأمريكية.................................٤٧
المطلب السادس: الأصول الفكرية والعلمية........................٥٠
الفصل الثاني: تشارلز ساندرس بيرس وفلسفته....................٦١
المبحث الأول: حياته ومؤلفاته....................................٦٢
المبحث الثاني: فلسفته...٦٦
الفصل الثالث: وليم جيمس وفلسفته...............................٨٤
المبحث الأول: حياته...٨٦

المبحث الثاني: كتبه ومؤلفاته.. ٩١
المبحث الثالث: أثر وليم جيمس... ٩٤
المبحث الرابع: البراجماتية كما يراها وليم جيمس.. ٩٦
المبحث الخامس: التجريبية الراديكالية.. ١٠٤
الفصل الرابع: جون ديوي وفلسفته.. ١١٠
المبحث الأول: حياته.. ١١٢
المبحث الثاني: أعماله ومؤلفاته... ١١٣
المبحث الثالث: فلسفته.. ١١٤
مطلب: المنهج عند البراجماتية.. ١٢٥
مطلب: مدارس البراجماتية.. ١٢٦
الفصل الخامس: المعرفة، والدين، والأخلاق في نظر البراجماتية.......................... ١٣١
المبحث الأول: المعرفة في نظر البراجماتية.. ١٣٣
المبحث الثاني: الدين في نظر البراجماتية ١٣٨
المبحث الثالث: الأخلاق في نظر البراجماتية... ١٤٥
الفصل السادس: سمات البراجماتية.. ١٥١
الفصل السابع: نقاط الاتفاق بين البراجماتية وجذورها.................................... ١٦١
الفصل الثامن: الانتقادات الموجهة إلى الفلسفة البراجماتية................................ ١٦٩
الفصل التاسع:علاقة البراجماتية ببعض الفلسفات الحديثة................................. ١٧٧
المبحث الأول: الماركسية ١٧٨
المبحث الثاني: الفلسفة الوجودية... ١٨٢
الفصل العاشر: موقف الإسلام من البراجماتية.. ١٨٦
المبحث الأول: نظرة الإسلام إلى النتائج.. ١٨٨
المبحث الثاني: نظرة الإسلام إلى العملية... ١٩٥
المبحث الثالث: نظرة الإسلام إلى التجربة.. ٢٠٣
المبحث الرابع: نظرة الإسلام إلى التغيير... ٢١٠
المبحث الخامس: نظرة الإسلام إلى المنفعة... ٢١٣
المبحث السادس: نظرة الإسلام إلى الواقع الإنساني...................................... ٢٢١
الخاتمة.. ٢٢٨

فهرس الآيات..٢٣١
فهرس أطراف الأحاديث...٢٤١
فهرس الأعلام...٢٤٢
المصادر والمراجع...٢٤٧
الفهرست...٢٦٦